د. عبد الغني منديب

الدين والمجتمع

دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب

أفريقيا الشرق

الدين والمجتمع

دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب

د . عبد الغني منديب

الدين والمجتمع

دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب

أفريقيا الشرق

كلمة شكر في حق كل من رحمة بورقية، ديل أيكلمان، محمد جسوس، المختار الهراس، حسن رشيق، إدريس بنسعيد، والتباري بوعسلة الذين لهم أياد بيضاء على هذا العمل.

إلى روح المرحوم عبد الكريم منديب
أحد ضحايا أحداث 16 ماي 2003 بالدار البيضاء .

مقدمـــة

يتوخى هذا العمل الذي نضعه بين يدي القارئ، والقائم على أساس تحريات ميدانية، البحث في موضوع التدين: أي الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية. وغني عن البيان أن مفهوم التدين الذي نستعمله هنا، والذي يتيح إمكانية دراسة كافة الأبعاد التطبيقية للمعتقدات الدينية دون الخوض بالضرورة في أسسها النظرية، يختلف جذريا عن المعنى البسيط المتداول الذي يشار به إلى الالتزام بتطبيق التعاليم الدينية والتقيد بأحكامها. ونقصد بدراسة التدين السعي للإجابة عن مجموعة من التساؤلات بصدد طبيعة التحولات التي يعرفها الحقل الديني بالمجتمع المغربي، وبالأخص في الوسط القروي، بما يقتضي ذلك من فهم لآليات الوجود والاستمرار والتغير والمنطق الداخلي وتحديد العلاقات والروابط مع التنظيم الاجتماعي والحس المشترك القائمين. ذلك أن المجتمع المغربي، شأنه في ذلك شأن معظم المجتمعات العربية والإسلامية، يعيش بحكم التحولات السريعة التي مست بنياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية خلال العقود الأربع الأخيرة في زمن تتنازع فيه أنماط الفهم والقراءة والتأويل للإسلام. فالنمط العام للتدين الذي يمفصل معظم الفئات الاجتماعية العريضة بالمجتمع المغربي، أصبح اليوم أكثر مما كان عليه في الماضي محط اعتراض ونفور من لدن الحركات الإسلاموية بمختلف مشاربها وتفرعاتها التي تراه خاطئا ومنافيا لجوهر العقيدة ومجانبا للإسلام الصحيح. إذ تدعو هذه الجماعات الدينية الإصلاحية إلى العودة إلى إسلام السلف الصالح باعتباره النموذج الأسمى للمجتمع المسلم، هذا النموذج الذي يعلو من منظورها على كافة التغيرات الزمنية التي تمس الأفراد والجماعات. وعليه فإنها لا تفرق في اعتراضها على المعيش الديني السائد بالمجتمع المغربي بين تدين النخبة

المتعلمة والعصرية وبين تدين الفئات العريضة من الأميين وبسطاء الحال. وقد تطور هذا التيار الديني بالمغرب من مجال الدعوة الإصلاحية الترغيبية المسالمة، إلى الدعوة المتشددة المحرضة على استعمال العنف والترهيب، كما حدث بمدينة الدار البيضاء ليلة الجمعة سادس عشر ماي من سنة 2003 [1]. وتعد التمثلات والممارسات بمثابة المدخل الرئيسي في دراستنا للتدين. ونعني بالتمثلات هنا مجموع المعتقدات والتصورات والإدراكات والمواقف تجاه الطبيعة والمجتمع التي تنتظم في تشكيلها لدلالات منطقية يسميها فيبر بالنظرة إلى الكون (World view). وتتم صياغة هذه التمثلات المشكلة للنظرة إلى الكون انطلاقا من فهم رمزي غير ممنهج نابع من الحس المشترك اليومي يدرك به الناس الكيفية التي يوجد عليها عالمهم الاجتماعي. وعلى الرغم من أن النظرة إلى الكون تشكل في الواقع الخلفية الضمنية لمجمل الأنشطة الاجتماعية للمبحوثين الذين يستقرؤون بها كل واردة ويستندون إليها في توضيح كل نازلة، فإنهم يأخذونها بشكل تلقائي ويتعاملون معها كمسلمات تقع فوق مستوى التساؤل [2]. ولذالك فإنهم لا يملكون القدرة على التعبير عنها بشكل مباشر وواضح، مما يجعل عملية رصدها من قبل الباحث مهمة صعبة لأنها لا تعتمد فقط على تسجيل الدلالات المحمولة في أقوال المبحوثين وأفعالهم، وإنما تقتضي بالأساس فهم واقعهم المعيش برمته عن طريق إعادة بنائه وتركيبه. فالتمثلات المؤثثة للنظرة إلى الكون متناثرة في كل أركان هذا الواقع الاجتماعي، فهي تقبع داخل كل الصيغ الرمزية–من صور واستعارات وتشبيهات– التي يستعملها الناس للتعبير عن إدراكهم للواقع، وتوجد في كافة الترتيبات الاجتماعية على اختلاف أشكالها وأحجامها، فالناس كما يقول بورديو يسعون دائما لإضفاء دلالات على الواقع الذي يصنعهم [3]. ولا شك أن هذا الوضع يطرح عدة تساؤلات ذات طبيعة إبستمولوجية ومنهجية، من قبيل كيف نقيس مدى توفق الباحث في جمع شتات هذه التمثلات

1 – انظر بهذا الصدد نص الحوار الصحفي الذي نشرح فيه الأسباب العميقة لهذه الأحداث الجديدة على المجتمع المغربي. جريدة الأحداث المغربية: 14 يونيو 2003.

2 – سيجد القارئ ضمن مقدمة الفصل الثالث من هذا الكتاب عرضا مفصلا حول الأسس النظرية لهذا المفهوم الفيبيري الأصل.

3 - بيير بورديو. وج. فاكونت: أسئلة علم الاجتماع، في علم الاجتماع الانعكاسي، ترجمة عبد الجليل الكور، إشراف ومراجعة محمد بودودو، دار توبقال للنشر 1997 ص: 11.

التي تكون نظرة أفراد مجتمع ما للكون؟ والواقع أن الاختبار الوحيد لمدى توصل الباحث إلى معرفة النظرة إلى الكون عند مبحوثيه، هو قدرته على جعل تجربتهم الحياتية واضحة ومفهومة.

وقد أمكننا التمييز من خلال معطيات البحث الميداني بين ثلاثة مفاهيم رئيسية داخل مجمل التمثلات المكَوِّنة للنظرة إلى الكون عند مبحوثينا، وهي: الله كقوة مشاركة لا مفارقة، والدنيا كمجال للتفاوتات وموطن للتغيرات، والصلاح كنجاح اجتماعي مشروع. أما فيما يخص الممارسات، فإننا نقصد بها مجموع الطقوس والشعائر والاحتفالات التي تكشف عن طابعها الديني دون التمييز بين الطقوس التي تنتمي إلى مجال التقاليد الدينية الرسمية والممارسات التي تحسب على التقاليد الدينية المحلية [4].

فالتدين بالنسبة إلينا يشمل بالضرورة كل المعتقدات والطقوس التي يعتقد الناس أنها دينية ويتعاملون معها على هذا الأساس، ذلك أنه ليس من مهام السوسيولوجيا كعلم اجتماعي الخوض فيما هو إلهي وما هو ليس كذلك. ويعتبر الهدف من وراء وصف وتحليل هذه الممارسات الدينية هو محاولة تحديد دلالاتها ومعانيها والوظائف التي تؤديها وسط مجتمع قروي [5] يعيش معيشة القلة وتنتابه الكوارث الطبيعية المختلفة- كما سنبين ذلك لاحقا- ذلك أنه لا يمكن اختزال الطقوس في كونها خطابا مهمته حل التناقضات المنطقية، ولا في كونها نظاما معرفيا أو تقنيات إعلامية وتواصلية حول الطبيعة والمجتمع. فتأويل الباحث للطقوس ينبغي أن يستحضر كل هذه الأبعاد عبر ربط البعد الثقافي بالبعد السوسيولوجي: ذلك أن الأبعاد المحلية والكونية، المثالية والاجتماعية، تتداخل جميعها في صياغة الطقوس وتحديد معانيها.

وقد ميزنا من خلال معطيات البحث الميداني بين ثلاثة أصناف من هذه الممارسات الدينية: ممارسات يومية كالبسملة والحمدلة والاستغفار والتعوذ والدعاء

---

4 - انظر بهذا الصدد مقالنا: «التقاليد الدينية المحلية بين الشفوي والمكتوب: تأملات في سيرة أحد المتصوفة الشعبيين بوسط المغرب.» المنشور ضمن كتاب: التواصل الصوفي بين مصر والمغرب. تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، المغرب 2000.

5 - نشير بهذا التعبير إلى سكان البوادي والأرياف، وقد استعملنا لفظة قروي بدل ريفي لاجتناب أي خلط ممكن مع منطقة بالمغرب تدعى الريف.

والصلاة، وأخرى موسمية ترتبط بعاشوراء وعيد المولد النبوي ورمضان وعيد الفطر والحج وعيد الأضحى، وثالثة ظرفية تتعلق بزيارة الأضرحة والشعائر الجنائزية والختان.

ولا شك أن هذا التصنيف «الكرونولوجي» يطرح العديد من التساؤلات ويسدل ظلالا من الشك حول رصانته، على اعتبار أن التصنيفات المعتمدة في مثل هذه الحالات هي تلك التي تقوم على أساس تحديد طبيعة هذه الممارسات ودرجة ارتباطها فيما بينها لا على أساس تعاقبها في الزمن. بيد أن الدافع الرئيسي الذي جعلنا نركن إلى هذا التصنيف ونتشبث به، على علاته، هو إيفاؤه بالغرض الإجرائي المطلوب المتمثل في تسليط الضوء على كافة الممارسات التي تكشف عن طابعها الديني- حتى تلك البسيطة منها التي تسقط عادة من حساب الباحثين- من جهة، وإبراز حجم القيمة التداولية لهذه الممارسات داخل الحياة اليومية من جهة ثانية.

ويشكل التدين، هذا الصنف الخاص من النشاط الاجتماعي كما يسميه ماكس فيبر، بالنسبة للباحث السوسيولوجي بنية موضوعية يحاول الإمساك بها من الخارج عبر تمظهراتها، بالرغم من أن هذه البنية وككل واقع سوسيولوجي ليست واقعا مباشرا، ذلك أنه من بين الأوهام التي تعمل السوسيولوجيا كعلم اجتماعي على تدميرها هي شفافية الواقع. وتبقى مهمة الباحث الرئيسية هي محاولة إبراز البنيات الأشد خفاء والكشف عن الآليات التي تعمل على إنتاجها وإعادة إنتاجها أو تحويلها. والتدين بالمعنى الذي ذكرناه أعلاه يوجد في قلب المجتمع، ودراسته تقتضي بالدرجة الأولى الوصول إلى النظرة إلى الكون السائدة في هذا المجتمع من جهة، ورصد وتحليل كافة الطقوس والممارسات التي تكشف عن طابعها الديني- بمعناه العقدي الواسع لا بمعناه التيولوجي الضيق- من جهة ثانية، وتتم هذه العملية الأخيرة من خلال وصف مكثف يحفظ الصلة بالواقع ويحول إلى حد بعيد دون الوقوع في تنظيرات مشوهة، ذلك أنه ليس بوسع أي تفسير مهما بلغت حذاقته تعويض وصف وازن ودال.

ولا شك أن هذا الطرح للإشكالية سيوحي للقارئ بطبيعة الخطة المنهجية المتبعة في إنجاز التحري الميداني، إذ شكلت الملاحظة والملاحظة بالمشاركة إلى جانب المقابلة

المعمقة عماد البحث الميداني الذي اخترنا له كمجال للدراسة خمسة دواوير [6] من خمس جماعات قروية تنتمي كلها إلى منطقة دكالة التي توجد بوسط المغرب. وهي دوار أولاد فقيرة من جماعة بوحمام، ودوار أولاد هلال من جماعة الجابرية، ودوار الحياينة أولاد شعير من جماعة أولاد سبيطة ودوار الرواحلة من جماعة سيدي عابد، ثم دوار سيدي موسى بن علي من جماعة أولاد غانم. وقد آثرنا توزيع تحرينا الميداني على هذه الدواوير الخمسة المتباعدة (كما سيبدو ذلك من خلال الخريطة) بدل الاقتصار على دوار واحد حرصا منا على رصد أي تعدد أو اختلاف موجود على مستوى الطقوس والممارسات، كما أن الطابع الأنثروبولوجي للموضوع المدروس يسمح بمثل هذا الانفتاح ولا يحجر عليه. وقد بلغ مجموع المقابلات التي أجريناها بهذه الدواوير مائة مقابلة شملت ثمانون منها العينة الرئيسية من المبحوثين الذين ينتمون إلى فئة عمرية تتراوح بين 25 و50 سنة، وقد توزعت هذه المقابلات بالتساوي بين الذكور والإناث، وخصصنا العشرين مقابلة المتبقية، بالتساوي أيضا، لرجال ونساء تفوق أعمارهم الخمسين سنة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بصرف النظر عن الظروف الذاتية التي تحكمت في اختيارنا لمنطقة دكالة كمجتمع للدراسة، فإن هذه المنطقة تتوفر فيها مجموعة من الشروط الموضوعية التي تدعم تمثيلها للمجتمع القروي المغربي، فهي أبعد ما يكون- بحكم موقعها الجغرافي وسط المغرب- عن المنطقة النائية أو الحدودية التي تتميز عادة بنوع من التفرد والخصوصية. كما ظلت هذه المنطقة بفعل تضاريسها المنخفضة منفتحة تاريخيا أمام كافة التأثيرات الداخلية والخارجية مما يبعد عنها شبهة الانغلاق و الانعزال. وسيجد القارئ في الفصل الثاني من هذا العمل عرضا ونقاشا مستفيضين لهذه المسألة.

وبما أن دراستنا هذه تبحث في موضوع التدين أي الممارسة الدينية العادية، بتعبير فاني كولونا، بمقاربة ترفض الفصل بين دين شعبي شفاهي وآخر

---

6 - الدواوير جمع دوار، وهو أصغر وحدة سكنية بمنطقة دكالة، ويعرف في مناطق أخرى باسم الدشر أو القصر. ويعني مصطلح الدوار حرفيا الدائرة. ويرجع أصل هذا الاصطلاح إلى الكيفية التي كانت تنصب بها الخيام في أوقات انعدام الأمن في فترة ما قبل الحماية الفرنسية، حيث كان على وحدات الرعي المتفرعة عن القبيلة نصب خيامها على شكل دائري ووضع ماشيتها وسط الدائرة حتى تضمن حمايتها بصورة أكثر فعالية.

أرطودوكسي كتابي [7]، فإنها لم تكن لتقف عند حدود **الوصف**، على أهميته ، بل تتوخى **الفهم والتحليل والتفسير** . وقد سعينا جادين لكي تكون قراءتنا للمعطيات الميدانية التي تم جمعها وتصنيفها قراءة متماسكة ومسايرة للأدلة المتوفرة . وقراءتنا هذه تأويل يتميزباحتماليته ، لأن التأويل ليس امتلاكا للحقيقة حتى وإن كان يسعى لأن يكون كذلك ، وتأويلنا جزء من التحليل السوسيولوجي الذي يظل تحليلا إفتراضيا بعيدا عن القطعية .

ولعل إيماننا العميق بهذا البعد الافتراضي والاحتمالي للتحليل السوسيولوجي هو الذي يفسر انفتاحنا في هذه الدراسة على كافة النظريات التي خلفها لنا التراث الأنثروبولوجي و السوسيولوجي حول الموضوع ، بانتقائنا لعدد من الأدوات والمفاهيم من هذه النظرية أو تلك دون أن نكون مكرسين لواحدة منها على حساب الأخريات ، إذ أصبح اليوم من الأكيد لدى كل الباحثين أنه لا توجد نظرية مهيمنة تقنع الباحث بالركون كليا إلى فرضياتها والاطمئنان مطلقا وحصريا إلى أدواتها ومفاهيمها . وقد غدا التعدد والتكامل السمة المميزة اليوم لكل هذا السيل الفائض من النظريات والرؤى المتضاربة . ولذلك فإن احتذاءنا بهذه النظريات هو احتذاء ببؤرة الموقد لا برماده .

وتجدر الإشارة في نهاية هذه المقدمة إلى أن البحث في مجال السوسيولوجيا الدينية، علاوة على صعوبته وتعقده وانفلاته، لا يسلم أبدا من مخاطر السقوط في مطبات إثارة المشاعر، حيث لازالت مساءلة المعتقدات والممارسات الدينية إلى اليوم تعتبر موضوعا حساسا ومثيرا للجدل لاعتقاد البعض أن مثل هذه المساءلة تمس بعظمة ورفعة الأديان [8] .

---

7 - Fanny colonna : Les versets de l'invincibilité. Permanance et changements religieux dans l'Algérie contemporaine. Presses de la fondation nationale des sciences politiques. 1995, p : 22

8 - Abdelrhani Moundib : «How to study religion in the muslim world. Reflection on a fieldwork experience in the middle of Morocco». In Approaching Religion. Part II. Edited by Tore Ahlback. Abo Akademi University Printing Press. Turku. Finland 1999

الفصل الأول

الحياة الدينية بالمجتمع المغربي
بين السوسيولوجيا والإيديولوجيا

نتناول بالدرس والتحليل في هذا الفصل أهم الدراسات الأنثر بولوجية والسوسيولوجية التي تطرقت إلى موضوع المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي. وقد أمكننا التمييز داخل مجمل هذه الدراسات بين ثلاثة اتجاهات رئيسية، ارتبط كل واحد منها إلى حد ما بمرحلة تاريخية معينة ذات خلفيات نظرية وإيديولوجية مميزة. يتمثل الاتجاه الأول في أبحاث إدوارد فسترمارك(Edward Westermarck) [1] الرائدة التي انطلقت مع بداية القرن العشرين وامتدت حتى عشرينياته ، وكانت تندرج فيما يمكن اعتباره نوعا خاصا من الدراسات الاستشراقية . وتشكل سلسلة الأبحاث السوسيولوجية التي قام بها باحثون فرنسيون قبيل وأثناء فترة الحماية على المغرب- والتي ظهر بعضها للوجود حتى بعد حصول المغرب على الاستقلال- الاتجاه الثاني من هذه الدراسات ، والتي عرفت باسم الكولونيالية نظرا لأن أصحابها كانوا معنيين بشكل من الأشكال بتثبيت نظام الحماية والإبقاء على وجوده . أما الاتجاه الثالث فيتمثل في مجموعة من الدراسات الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية ، والتي بدأت في الظهور مع منتصف الستينيات ، وقد كانت هذه الأبحاث تندرج بشكل عام في إطار مشاريع أكاديمية واسعة تهدف إلى معرفة المجتمعات الحديثة العهد بالاستقلال آنذاك .

1 - فسترمارك (ف= V) هو النطق السليم لاسم هذا الباحث وليس وستر مارك كما هو سائد.

إدوارد فسترمارك وأطروحة البقايا الوثنية

يعتبر إدوارد فسترمارك أحد أوائل الباحثين الأنثروبولوجيين الذين درسوا المجتمع المغربي في بداية القرن العشرين، وتعتبر رباعيته المتكونة من :
Marriage ceremonies in Morocco (1914), Ritual and Belief in Morocco (1926) , Wit and Wisdom in Morocco (1930) Pagan Survivals of Mohamedan civilisation (1933).

ليس فقط أهم إنجازاته العلمية بعد دراستيه :

The origin of Human Marriage (1895) and The origin and development of Moral ideas (1898)

وإنما أهم الدراسات الرائدة في مجال تطبيق البحث الميداني. ذلك أن فسترمارك هو أول من فتح باب التحري الميداني داخل مجال الأنثروبولوجيا قبل تلميذه مالنوفسكي الذي سيطوره فيما بعد[2]. وقد عُرف فسترمارك منذ بداية حياته العلمية باهتمامه الشديد بالقيم والعادات والديانات عند الجنس البشري وحضاراته المتنوعة، فبعد انتهائه من تأليف كتابه «أصل الزواج البشري» وهي الأطروحة التي نال بها درجة الدكتوراه، وشروعه في بحثه حول أصل الأفكار الأخلاقية، تبينت له ضرورة تجاوز المصادر المكتوبة والحصول على معرفة مباشرة بالمجتمعات المدروسة. ولأجل هذا الغرض جاء فسترمارك إلى المغرب، إذ يقول بهذا الصدد : «عندما شرعت في تأليف كتابي «أصل وتطور الأفكار الأخلاقية» فكرت كم سيكون من المفيد لي

2. Tumo Melasuo : «L'image du Maroc à travers les écrits d'Edward Westermarck».In Westermarck et la société marocaine. Coordonnateurs : R. Bourqia et M. Harras. Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, série colloques et séminaries n° 27 p : 53.

الحصول على معرفة مباشرة ببعض الأشكال الثقافية التي تختلف عن ثقافتنا، وبما أن جامعة هلسنكي قد أقرت لي منحة مالية سخية تمكنني من البقاء في الخارج سنوات عدة، فكرت في السفر إلى الشرق لدراسة مختلف الأعراق به، المتحضرة منها والمتوحشة على حد سواء، وقد أبحرت إلى المغرب سنة 1898 ولم أتجاوزه بعد ذلك»[3].

وقد وجد فسترمارك في المغرب الذي وافق مناخه صحته العليلة منجم ذهب بالنسبة لباحث مثله في مجال الثقافة الإثنية. وإذا كان هدف فسترمارك في البداية لا يتجاوز جمع معطيات ميدانية حول تطور التصورات الأخلاقية، فإن حرصه الشديد على الإلمام بجميع جوانب المجتمع المدروس من جهة، وإعجابه الشديد بالتنوع الثقافي للمجتمع المغربي من جهة أخرى، دفعا به بعيدا نحو القيام بأبحاث عدة في مجالات معرفية مختلفة كالأنثربولوجيا الاجتماعية والإثنوغرافيا والتاريخ الديني[4]. وبلغ المتن الفسترماركي حول المجتمع المغربي درجة من الكثافة والتنوع والغنى، بات معها قابلا لأن يكون موضوعا لعدد من المقاربات، يمكن إجمالها في الثالوث التالي :

- ☐دراسة الأسس النظرية لأبحاثه لمعرفة مدى حجم ونوع مساهمته داخل أنثروبولوجيا عصره ؛
- ☐دراسة وتحليل الأدوات المنهجية والمفاهيمية التي استعملها في أبحاثه ؛
- ☐تحيين دراساته بالانطلاق منها للتأمل في الحاضر ورصد الثابت والمتحول في المعتقدات والطقوس المرتبطة بها في المجتمع المغربي المعاصر[5].

أما السؤال الذي نود طرحه هنا على هذا المتن فهو أقل طموحا بكثير من هذه المقاربات وأكثر منها تخصيصا، إذ أننا نرغب في معرفة الأطروحة العامة التي وضعها فسترمارك حول نمط التدين عند المغاربة كما كان سائدا في بداية القرن العشرين.

---

3 - Edward Westermarck :Ritual and Belief in Morocco. Tome I New-york University Books 1968 p : ٧.
4 - Thommy lahitnen : «Edward Westermarck's personal developement and ideology».In Weestermarck et la société marocaine. Op.Cit. pp : 25 - 26.
5 - Rahma Bourqia : «Rituel, symbole et aléa dans la société rurale marocaine : repenser Westermarck».In Westermarck et la société marocaine.Op.Cit,p :185.

I - أنماط الاعتقاد الديني بالمجتمع المغربي

تتكون أطروحة فسترمارك حول أنماط الاعتقاد الديني بالمجتمع المغربي من ثلاثة محاور أساسية :

- ☐ اختلاف «الدين الشعبي» للمغاربة عن» الدين الأرطودوكسي» الفقهي.
- ☐ التداخل بين الديني والسحري داخل الطقوس الدينية للمغاربة.
- ☐ الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها.

أ - الدين في الحياة الواقعية للمغاربة

كتب فسترمارك أثناء مقامه الأول بالمغرب رسالة إلى صديقه Alan Gardner يقول له فيها: «لقد أعجبت بهذا البلد إعجابا شديدا لدرجة أنني غير قادر على مغادرته، حتى بعد أن استكشفته في جميع اتجاهاته وجمعت عددا كبيرا من المعطيات حول دين هؤلاء القوم، وأقصد بذلك دينهم في الحياة الواقعية (their real religion) أي معتقداتهم في الأرواح الشريرة والسحر والأولياء ... »[6].

وقد أفصح فسترمارك بشكل واضح وصريح عن رغبته في دراسة المعتقدات والممارسات الدينية كما يعيشها المغاربة في حياتهم اليومية، في مقدمة كتابه الشهير«الطقوس.والمعتقدات» Ritual and Belief قائلا : «إنني أبحث من خلال هذا العمل في الدين الشعبي والسحر عند المغاربة فيما يتجاوز علاقتهما بالمعتقدات والطقوس العامة للإسلام والمذهب المالكي الذي ينتسب إليه المغاربة»[7]. وهكذا فقد ركز هذا الباحث بالأساس على دراسة الأشكال الشعبية للممارسات الدينية التي غالبا ما تتموقع خارج دائرة الإسلام الفقهي، كالاعتقاد في الجن والبركة والعين الشريرة وعبادة الأولياء والسحر، مشددا على الجانب الواقعي والطقوسي لهذه

6 - Juhani Ihanus : «The socio-psychological thinking of Westermarck». In Westermarck et la société marocaine. Op. cit. p : 29.
7 - Edward Westermarck : Ritual and Belief.Op.Cit ; p : 8.

المعتقدات في مختلف مناطق المغرب، وبالأخص القروية منها، مقللا بذلك من شأن الثقافات الأدبية والفقهية السائدة بالمدن آنذاك[8].

وقد عمل فسترمارك من خلال متنه السابق الذكر وبالأخص منه «الطقوس والمعتقدات» و«البقايا الوثنية داخل الحضارة المحمدية» على الإقرار بأن «السنة الصغيرة» أو الدين «الشعبي» هو دين الحياة الواقعية للمغاربة.

ب - الممارسات السحرية جزء من الاعتقاد الديني للمغاربة

دأب عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين وبالأخص التنظيريين منهم كجيمس فرايزر وآخرون غيره على الفصل التام بين السحر والدين، هذا الفصل الذي لا ينسجم دائما مع واقع المجتمعات المدروسة. وقد كشف فسترمارك، وهو الباحث الميداني بامتياز، عن قصور هذا الفصل وتعسفه، فهو إذا كان يتفق مبدئيا مع فرايزر في تمييزه العام بين السحر والدين، إذ يرى أنه أوضح بالفعل بشكل جيد الفرق الموجود بينهما، باعتبار أن الممارسة الدينية هي بالأساس عبادة الكائنات الروحية والموقف الديني في طبيعته محترم ومتواضع، بينما الممارسات السحرية هي إكراه وإجبار والموقف السحري مستبد ويسعى دوما إلى تأكيد الذات Self assertive، إلا أنه يأخذ على فرايزر إهماله وإغفاله علاقة السحري بالديني وما لديهما من مشترك[9]. فالناس حسب فسترمارك لايستعملون السحر فقط في علاقتهم مع بعضهم البعض، وإنما أيضا في علاقاتهم مع آلهتهم، إذ أن السحري و الديني عنصران مندمجان كليا داخل عملية العبادة Cult، «فالكلمات العربية للقرآن، حسب الديانة المحمدية، تحدث المعجزات، كما يعتبر القربان المقدس داخل عملية التعميد المسيحية دواء للخلود Médecine of immortality»[10].

وبعد نقاش نظري طويل مدعم بحجج ميدانية من الواقع المغربي، يصل فسترمارك إلى أن المفهوم الشعبي للدين يتسع ليشمل مجموعة من المارسات التي تسمى عادة بالسحرية، وهو مفهوم عملي وإجرائي لأن هذه «الممارسات السحرية» تشكل عند المغاربة جزء لا يتجزأ من معتقداتهم وطقوسهم الدينية[11].

8 - Tumo Melasuo : «L'image du Maroc à travers les écrits d'Edward Westermarck» . Op.cit, p :61
9 - Edward Westermarck: Ritual and Belief. Op. Cit ; p : 17.
10 - Ibid.p : 33
11 - Ibid.p : 34.

ج - البقايا الوثنية داخل المعتقدات والممارسات الدينية للمغاربة

تعتبر مقولة «البقايا الوثنية» بمثابة الأطروحة الرئيسية داخل المتن الفسترماركي، ويقصد فسترمارك بهذه البقايا مجموعة من المعتقدات والطقوس القديمة بعضها تم احتواءه من طرف الديانة المحمدية (الإسلام)، والبعض الآخر بقي حاضرا ببساطة داخل معتقدات وطقوس المسلمين رغم الاعتراضات الشديدة للفقهاء. ويرجع فسترمارك أصل هذه البقايا إلى مصدرين أساسيين: الوثنية العربية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة عند مجيء الإسلام من جهة، ومجمل المعتقدات والممارسات الدينية التي كانت منتشرة في البلدان التي وصل إليها الإسلام فيما بعد من جهة ثانية[12]. وفيما يخص المغرب فإن فسترمارك يفترض وجود تأثير عربي خارج عن نطاق الإسلام، فقد وقع تحول كبير في معتقدات البربر مع دخول العرب، الذين لم يجيئوا فقط بالإسلام وإنما أدخلوا كذلك عادات أخرى تعتبر محرمة من طرف هذا الدين، كعادة الحداد العنيف الذي يتضمن النواح وندب الوجه وضرب الذات... «هذه العادة التي توجد عند كل القبائل العربية وبعض القبائل البربرية». فالبدو العرب حسب فسترمارك الذين استقروا بالسهول في القرن الحادي عشر كانوا غير ملتزمين كليا بتعاليم الإسلام، فقد صدمت صلادتهم وخشونة طبعهم السكان الأصليين الذين سيتأثرون فيما بعد بهذه الطباع والعادات ويندمجون فيها[13].

ويبقى الاعتقاد في الجن والعين الشريرة والصلاح واللعنة بالإضافة إلى مهرجاني عاشوراء وبو الجلود، أهم هذه البقايا وأبرزها داخل المعيش الديني للمغاربة.

1 - الاعتقاد في الجن بين البقايا الوثنية العربية والقرطاجية

يميز فسترمارك بين مجموعة من الشرائح المركبة داخل المعتقدات المتعلقة بالجن والممارسات المرتبطة بها عند المغاربة. فهي تنحدر بشكل عام من أصل وثني وإسلامي من جهة، ومن أصل شمال إفريقي قرطاجي من جهة ثانية. فالاعتقاد العربي القديم في الجن تمت المحافظة عليه من طرف الدين الجديد الذي اعترف ببعض الآلهة الوثنية وصنفها ضمن قائمة الشياطين، وأقر بدخول البعض الأخر منها

---

12 - Edward Westermarck : Les survivances paiennes dans la civilisation mahométane. Payot, Paris, 1935, pp : 8-9

13 - Edward Westermarck: Ritual and Belief.Op.Cit, p : 12.

كالجن إليه، كما أن دمنولوجيته لم تسلم من التسربات اليهودية والمسيحية[14]. والاعتقاد في الجن كان سائدا أيضا ومنتشرا في شمال إفريقيا قبل وصول العرب المسلمين إليها. فعلى الرغم من كون هذه المعتقدات قد اندمجت مع ما جاء به الإسلام لدرجة بات يصعب التمييز ضمنها بين القديم والجديد وبين الأصيل والدخيل، فإنه تبقى مع ذلك حسب فسترمارك بعض المؤشرات التي تدل على تميز الاعتقاد في الجن بالشمال الإفريقي عن مثيله في الشرق العربي: كعادة التضحية بالطيور لإرضاء الجن التي تعود إلى ديانة القرطاجيين، كما أن «عائشة قنديشة» وزوجها «حموكيو» ليسا في الأصل سوى إلهة الحب Astarté والإله Haman القرطاجيين[15]. وقد رفض فسترمارك نظرية روبرتسن سميث التي تعتبر الاعتقاد في الجن بقايا طوطمية، وأقر بالمقابل بأن هذا الاعتقاد قديم وعام ينتمي إلى عالم الأسرار، «ويشخص بالأساس كل ما هو مقلق داخل الطبيعة وكل ما يفترض أنه وراء جميع الأحداث الغريبة»[16].

2 – الاعتقاد في العين الشريرة جذر مشترك بين جميع الشعوب

يتكون الاعتقاد في العين الشريرة عموما من فكرتين اثنتين: الأولى تتجلى في طريقة النظر التي تدل على أن العين حاملة للمتمنيات العدائية، والثانية تكمن في تلك الطاقة المؤذية الفوق طبيعية التي تصدر عن العين دون إرادة صاحبها.

وقد اشتهر المغاربة باعتقادهم الشديد في العين الشريرة لدرجة أنهم كانوا يطالبون الشخص الذي تسببت عينه في وقوع حادثة معينة بتعويض المتضررين. وللاحتماء من أذى العين الشريرة ابتكروا عدة طرق ووسائل كالرسم والصباغة والنحت والطرز وغيرها، بل إن ارتداء النساء للنقاب لا يرجع فقط إلى غيرة الرجل وإنما أيضا إلى الرغبة في اتقاء العين الشريرة. وهذا الاعتقاد ليس حكرا على المغاربة فقط ولكنه يعرف عند جميع الشعوب المسلمة (المحمدية)، إذ أن الإسلام ذاته اعترف وأقر بوجوده، كما كان سائدا عند قدماء العرب والبربر وفي الحضارتين الفينيقية والقرطاجية، حتى إنه يكاد يكون جذرا مشتركا بين الشعوب والحضارات لدرجة يصعب معها الإقرار بأصله على وجه الدقة والتحديد[17].

---

14 -Edward Westermarck : les survivances….Op.Cit, p : 20

15 -Ibid. p :33

16 -Ibid. p :30

17 -Ibid. p : 34 et autres .

3 - اللعنة اعتقاد وثني قديم.

تتميز اللعنة la malédiction عن باقي أشكال الاعتقاد الوثنية الأخرى بكونها سببا قصديا للضرر، كما أنها تعتمد على إمكانياتها الخاصة في التعبير عن متمنياتها العدوانية، وهي تتخذ في الغالب الأعم شكلا شفويا عدوانيا مباشرا.

وتعتبر لعنة الآباء أخطر أشكال اللعنة وأقواها، إذ لا يعادلها في مفعولها ويبطله سوى رضاهم. وقد ساد هذا الاعتقاد عند جميع الشعوب القديمة بما فيها الشعوب الأوروبية وساهم كثيرا في تدعيم سلطة الآباء على الأبناء.

ويعد «العار» في المغرب أقوى وأبرز أشكال اللعنة على الإطلاق، ويراه فسترمارك هو الآخر اعتقادا وثنيا ضاربا في القدم ترجع جذوره إلى العرب القدماء وإلى جميع الشعوب الإفريقية القديمة [18].

4 - الصلاح اسم عربي إسلامي لمفهوم وثني قديم

لم يدع الإسلام أبدا إلى الاعتقاد في الأولياء والصلحاء، فالنبي محمد رفض رفضا باتا اعتبار نفسه وليا، وأقر بعدم قدرته على صنع الخوارق والإتيان بالمعجزات. بيد أن ذلك لم يمنع معاصريه من إلحاق ونسب بعضها إليه، حيث لا يعقل أن يكون رسول الله ومبعوثه أقل شأنا ومقدرة من الكهنة ورجال الدين الوثنيين الذين كانوا عرافين ومطببين وأصحاب معجزات. وبما أن الصلاح كان وراثيا عند هؤلاء فقد تم الاعتقاد بأن صلاح الرسول انتقل بدوره إلى ذريته. وهكذا فعبادة الأولياء نبتت في الأصل في حقل الوثنية السابقة على مجيء الإسلام. ولم يمنع التوحيد الصارم لهذا الأخير من نمو هذا الاعتقاد واتساع رقعة ممارسته، إذ كانت هناك ضرورة فيما يبدو، تقتضي ظهور وسطاء يردمون تلك الهوة ويملؤون ذلك الفراغ الذي يفصل بين الناس وربهم [19].

وقد وجدت عبادة الأولياء هذه عندما انتشرت في شمال إفريقيا عناصر جديدة لها تمثلت في عادات البرابرة وممارساتهم واعتقادهم في العرافين والكهنة، هذه المعتقدات التي تمت أسلمتها. فالبركة التي يؤولها الناس كقوة

---

18 - Ibid, p : 36 et autres.
19 -Ibid, p : 120.

فاعلة والتي تعبر عن مفهوم القداسة والصلاح في المجتمع المغربي أقدم بكثير من الديانة المحمدية، ذلك أن هذه «القوة» وجدت في جميع الديانات التي عرفها الجنس البشري بأسماء متعددة ومعنى واحد.

ويرى فسترمارك أن الصلاح اعتقاد قديم يقوم بالأساس على الإحساس بما هو خارق، وهذا الإحساس متغير وقابل للتضاؤل والتلاشي مطلقا. والشيء نفسه يقوله عن البركة، فالمغاربة حسب رأيه يرون أن جميع الناس يتوفرون على قدر ضئيل من البركة التي لا تصبح جديرة بالاهتمام إلا حين يكبر حجمها. وقد انطلق فسترمارك من هذه المعطيات لينتقد نظرية دوركايم التي تفصل ما بين العالم المقدس والعالم الدنيوي[20].

5- «عاشوراء» و «بو الجلود» بقايا بربرية ورومانية

«على الرغم من الاعتقاد السائد في بعض مناطق المغرب بأن عاشوراء حداد على مقتل أبناء علي بن أبي طالب، وأحيانا على موت الرسول، وعلى الرغم من توقيتها الذي يصادف اليوم الثاني من محرم وهو الشهر الأول للسنة الهجرية المحمدية، فإنها طقس شمال إفريقي لا ينتمي إلى الإسلام ولا إلى الوثنية العربية.» يستند فسترمارك في هذا الإقرار على مسألتين اثنتين أولهما أن الشرق العربي لا يعرف «مهرجان عاشوراء» وثانيهما الشبه الكبير الموجود بين هذا «المهرجان» وطقس « منتصف الصيف» الذي كان سائدا عند البرابرة القدماء قبل مجيء الإسلام: «وما يؤكد هذه المسألة هو أن القبائل التي تحتفل [اليوم] «بعاشوراء» لا تحتفل «بمنتصف الصيف»والعكس صحيح، أما القبائل التي تمارسهما معا فتعطي أهمية لأحدهما على حساب الآخر[21]. ويتضمن «مهرجان عاشوراء»طقوسا مائية ونارية هي بالأساس طقوس وقائية Prophylactiques وتطهيرية يدوم مفعولها سنة بكاملها. وتتنوع هذه الطقوس بتنوع مناطق المغرب حيث تصل أحيانا إلى النواح وندب الوجه كما هو الشأن عند رحل المناطق الوسطى لدكالة.

20 -Ibid, p : 148.
21 -Ibid, p : 182.

ويبقى مهرجان عاشوراء من منظور فسترمارك «تأويلا إسلاميا لطقوس ذات علاقة بنهاية السنة أي موتها»[22]. أما مهرجان بوالجلود الذي يقام على هامش عيد الأضحى فهو طقس ما قبل إسلامي ترجع أصوله إلى أعياد الزحل الرومانية الشهيرة saturnales تم إلحاقه بالأعياد المحمدية في «البلاد البربرية لشمال إفريقيا»، فالعرب المشارقة لم يعرفوا قط هذا المهرجان[23]. ويفسر فسترمارك أجواء السخرية والتجديف التي تكتنف عادة «مهرجان بو الجلود» بأنها «طريقة استهتارية احتفالية يتمرد من خلالها الناس ضد القداسة التي يفرضها عليهم العيد حتى يتمكنوا من الرجوع إلى مشاغل الحياة العادية بدون خطر [...] . وبما أن هذه الحفلة التنكرية هي بقايا طقس ما قبل إسلامي، فإنها تمثل بمعنى من المعاني روحا معارضة للديانة الجديدة». [24]

وقد رفض فسترمارك فرضيات كل من إدمون دوتي وألفرد بيل وإميل لاووست التي ترجع أصل «مهرجان بو الجلود» إلى عادة مقتل إله النبات الشهير، معللا ذلك بكون هذه الافتراضات تستند إلى نظرية الإله المحتضر لجيمس فرايزر أكثر ما تستند على المعطيات الميدانية للواقع المغربي. مما يعني أن أطروحة البقايا الوثنية لم تبق حكرا على فسترمارك بل تعدته لتشمل باحثين آخرين، وهذا ما سنصل إليه حين فحصنا للمنظور السوسيولوجي الكولونيالي لنمط الاعتقاد الديني السائد بالمغرب.

II - أطروحة فسترمارك بين العلم والإديولوجيا

يمكن تقييم أطروحة إدوارد فسترمارك حول المعيش الديني للمغاربة من خلال ثلاثة محاور أساسية: منطلقاته وقناعاته الإديولوجية، خلفياته ومرجعياته النظرية، والمناهج والتقنيات التي سلكها في جمع وقراءة معطياته الميدانية.

أ - فسترمارك رجل لا يؤمن بتفوق حضارة البيض

اندرج مجيء فسترمارك إلى المغرب، كما مر بنا القول، في سياق علمي (استشراقي) تجلى في رغبة هذا الباحث الملحة في التعامل مع معرفة ميدانية

22 -Ibid, p : 185.
23 -Ibid, p :181.
24 -Ibid, p : 197.

مباشرة لإنجاز مشروعه الأكاديمي حول «أصل وتطور الأفكار الأخلاقية»، هذا المشروع الذي تحول إلى كتاب يحمل العنوان ذاته والذي كتب فسترمارك الجزء الأكبر منه بالمغرب.وقد اختار هذا البلد بعينه لسببين اثنين أولهما أنه لم يكن معروفا وثانيهما قربه من أوروبا.

وعلى عكس تلميذه مالونفسكي لم يكن فسترمارك يؤمن بتفوق حضارة البيض على باقي الحضارات الأخرى [25]، فقد كان معارضا للحركات التبشيرية المسيحية ومنتقدا للاستعمار الفرنسي وأساليبه الهمجية وذو قناعة راسخة بقدرة المغاربة على حكم أنفسهم بأنفسهم، كل هذا يؤكد على الحياد العلمي الذي كان يتمتع به هذا الباحث الفلندي البارز والمتميز [26].

ب - فسترمارك لم يكن تطوريا خطيا

أجمع معظم الدارسين لإدوارد فسترمارك على أن المنطلقات النظرية لهذا الباحث كانت كلاسيكية جدا، لم تتجاوز عتبة عصرها ولم تحدث أي تثوير يذكر داخل مجال الأنثروبولوجيا،إذ ظل فسترمارك يتأرجح بين التطورية والانتشارية والوظيفية إلى حد ما، إلا أنه أبدى مع ذلك الكثير من الليونة والاجتهاد في تعامله مع هذه النظريات، إذ عرف بانتقاده الشديد للتطورية الفكتورية الخطية، حيث كان يرفض الاعتقاد في التقدم والارتقاء السريعين للكائن والثقافة البشريين، فبالنسبة إليه امتزج الإنسان مع السيرورة العريضة للتطور وارتبط الانتخاب الطبيعي بالوعي والثقافة البشريين. فسيرورة التطور ليست مجرد عملية تكيف، لأن الأحكام الأخلاقية المختلفة والاختيارات الفردية والأفعال الاجتماعية والرمزية كلها تندرج ضمن القنوات المتعددة للتطور [27]. وقد سمحت التجربة الميدانية الطويلة والمكثفة التي دامت عشرات السنين لفسترمارك

---

25 – وللمقارنة بين مواقف الرجلين من المجتمعات التي درساها أنظر مذكراتهما :

- Edward Westermarck : Memories of my life, translated from the swedish by Anna Barwell-London. George Allan & Unwin Museum Street. 1929.
- Malinowski B. : A diary in the strict sense of the term, New-York. Harcourt, Brace & World (1967).

وتجدر الإشارة إلى أن مذكرات مالونفسكي نشرت بعد وفاته مع أنها لم تكن معدة أصلا لذلك .

26 - Tumo Melasuo : «L'image du Maroc à travers les écrits d'Edward Westermarck». Op.Cit, p :61.

27 - Juhani Ihanus : «The socio-psychological thinking of Westemarck». Op.Cit,p :32.

بمناقشة العديد من النظريات معدِّلا تارة ومنقحا تارة أخرى، كما فعل مع تمييز فرايزر بين الدين والسحر وفصل دوركايم بين المقدس والمدنس.

ج - فسترمارك باحث ميداني بامتياز

يعتبر إدوارد فسترمارك كما مر بنا القول، أحد الرواد الأوائل في مجال الأنثروبولوجيا الميدانية إلى جانب Boas وHaddon وRivers وأحد أوائل الباحثين الذين حاولوا الجمع بين التنظير والبحث الميداني والتنسيق بينهما. وقد رأى بعض الباحثين ممن درسوا أعمال فسترمارك أنه لم يكن يكشف بوضوح عن وضعية تطبيق مناهجه، في حين استخلص آخرون أنه كان يستعمل المنهج المقارن الذي يتماشى وطبيعة بحثه عن أصول العادات والمعتقدات والمؤسسات الكونية للجنس البشري. وقد دفع به هذا الاختيار المنهجي نحو تجميع وتصنيف الظواهر المدروسة أكثر من تحليلها وقراءتها، فقد كان يجد صعوبة في صياغة نظرياته وسط ذلك الكم الهائل من التفاصيل الإثنوغرافية.

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى فسترمارك، فإنه يعد من أكبر وأنجح الباحثين الميدانيين الذين عرفهم التاريخ الأنثربولوجي. ويرجع التميز الميداني لفسترمارك إلى العوامل التالية :

— تعلقه الشديد بواقعية الحياة الاجتماعية ووثائقيتها من خلال وصفه وتصنيفه الدقيقين لكل جوانب الحياة اليومية للمغاربة.

— التزامه الحياد العلمي التام في التعامل مع مبحوثيه، ودخوله في علاقات متوازنة ومتكافئة مع البعض منهم كصداقته للشريف البقالي الذي وشحه رئيس الجمهورية الفنلندية بوسام سام تقديرا للخدمات التي أسدها لفسترماك [28]، عكس تلميذه مالنوفسكي الذي لم ينجح في إقامة مثل هذه العلاقات مع مبحوثيه.

— معرفته الجيدة بلغات مبحوثيه، إذ كان يحرص على اختيار من يلقنه اللغة المتداولة في كل منطقة من مناطق المغرب التي أقام بها، و كان فسترمارك من أوائل

28- سمحت لي الظروف بالاطلاع على مجمل الرسائل التي كتبها الشريف البقالي لإدوارد فسترمارك والمودعة بخزانة جامعة أبو أكاديمي الفنلندية، وقد جاء على لسان الشريف البقالي في إحدى هذه الرسائل الموجهة إلى فسترمارك : «إنني أعتبرك بمثابة والدي وولي نعمتي».

الباحثين المستعملين والداعين لاستعمال اللغات الأصلية للمجتمعات المدروسة، حيث كان يعتبر هذه المسألة بمثابة عقيدة أنثربولوجية غير قابلة للنقاش.

— حذره الشديد في جمعه للمعطيات الميدانية، حيث كان يحرص على تمحيص معلومات الأوروبيين حول المجتمع المغربي، بل وحتى معلومات سكان منطقة مغربية عن منطقة أخرى.

وقد أكسبت هذه العوامل بلا شك مصنفات فسترمارك الإثنوغرافية حول المغرب قيمة نادرة جعلتها قابلة للاستثمار داخل أعمال سوسيولوجية معاصرة متعددة. ومع ذلك كله ظلت مقولة «البقايا الوثنية» التي تعتبر بمثابة الأطروحة الرئيسية لفسترمارك حول طبيعة المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي، وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى، تشي بهاجس البحث عن «الأصل» الذي كان يستبد بهذا الأنثروبولوجي والذي يعود بلا شك إلى هيمنة التاريخ على العلوم الإنسانية خلال القرن التاسع عشر. كما عكست هذه الأطروحة من جهة أخرى، الصدمة التي كانت تصيب الباحثين الأجانب حول المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي والناتجة عن عدم وجود تناسق وانسجام بين الواقع المعيش المستخلص من الملاحظة الإثنوغرافية والافتراضات النظرية المسبقة حول المجتمعات الإسلامية (وستبدو هذه المسألة بوضوح عند فحصنا لأعمال السوسيولوجيا الكولونيالية حول الموضوع). فقد افترض فسترمارك أن المعتقدات و الممارسات الدينية المحلية للمغاربة، و التي يختلف بعضها عن المعتقدات الدينية الإسلامية الرسمية، كانت مرتبطة بأشكال مجتمعية سابقة انقرضت في حين استمرت هي (أي هذه المعتقدات) في الوجود. بيد أنه لم يوضح الكيفية ولا الأسباب التي أدت إلى ذلك، ولم يبين الحاجات التي من المفترض أن تلبيها هذه المعتقدات لهؤلاء الناس لكي يستمروا في حملها واعتناقها وبالتالي المحافظة على استمراريتها. والواقع أنه لم يكن في وسع فسترمارك القيام بذلك لأنه كان يفتقر إلى الرؤية الشمولية للدين كنسق متكامل من المعتقدات وللثقافة كمجموعة متداخلة من الرموز والدلالات. فمؤلفات فسترمارك وعلى الرغم من قيمتها الإثنوغرافية، لم تفلح في توضيح الهيكل الداخلي للمعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي.

السوسيولوجيا الكولونيالية
واستمرارية أطروحة «البقايا الوثنية»

شغلت الأبحاث الأنثروبولوجية والسوسيولوجية حول المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها حيزا كبيرا ضمن حصيلة الدراسات الكولونيالية حول المجتمع المغربي. وقد شكلت هذه الدراسات مع مطلع الستينيات موضوع فحص وقراءة نقدية من طرف الباحثين المغاربة، وأثارت نقاشا واسعا وطويلا في صفوفهم أسفر اليوم فيما يبدو عن استنتاج أساسي، يعتبر محط إجماع معظمهم(وليس كلهم)، مفاده أنه بالرغم من كون العلوم الاجتماعية الكولونيالية قد قاربت المجتمعات المغاربية كلها بخلفيات إيديولوجية مستوحاة من المشروع الاستعماري الذي كان يؤطرها، فإنها استعملت من الناحية التحليلية النظريات والأدوات المفاهيمية التي كانت سائدة في وقتها[29].

فمن أجل تسهيل وتسريع عملية التحكم في المجتمع المغربي كانت السلطات الاستعمارية في حاجة إلى دراسات سوسيولوجية توفر لها معرفة موضوعية عن النظام المجتمعي بشكل عام والنظام الديني والعقدي بشكل خاص، «فحكم وإدارة أهالي هذا البلد وممارسة وصاية نبيهة عليهم [كان] يقتضي بالضرورة معرفة معتقداتهم وعاداتهم، لأن عقليتهم هي عقلية دينية بالدرجة الأولى» .[30]

وقد شرعت السلطات الاستعمارية منذ وقت مبكر، في العمل على توفير القدر المطلوب من المعلومات حول عادات ومعتقدات المجتمع المغربي لتسهيل مهمة المؤسسة العسكرية في غزو و«تهدئة» القبائل المغربية بأقل قدر ممكن من التكلفة. وبالتالي بدأ الاعتماد قبل عقد معاهدة الحماية على أبحاث الرحالة والجامعيين

29 - Rahma Bourqia : « Les mécanismes d'articulation» .In Le Maghreb Approches des mécanismes d'articulation, édité par R. Bourqia et N. Hopkins. Al KALAM. 1991, p :7.

30-Alfred Bel : La religion musulmane en Berberie. Paris. Librairie orientale.Paul Geuthner 1938, p : 9.

وضباط المخابرات لتكسير بؤر المقاومة وتقويض القدرات الدفاعية للقبائل، إذ أن نجاعة المشروع الاستعماري برمته كانت متوقفة على صحة هذه المعلومات، ومن تم كانت الدراسات الكولونيالية تتوفر بالضرورة على حد أدنى من المعرفة الموضوعية للواقع، مما يدفع عنها اليوم «شبهة» كونها خطابات «علماوية» كانت تهدف إلى إقناع الرأي العام الأوروبي بجدوى «حماية الشعوب المستضعفة». فإذا استطاعت فرنسا فرض سيطرتها على المغرب خلال نصف قرن من الزمان، فلأن السلطات السياسية الفرنسية عملت على تشجيع البحث العلمي حول هذا البلد، عبر خلق مؤسسات للتعليم والبحث تدفع الباحثين إلى القيام بأبحاث ميدانية ومنوغرافيات حول كافة مناطق المغرب ومختلف مكوناتها، مع التركيز على الجانب الذي يمس المعتقدات الدينية، إذ لا توجد اليوم وسط هذا العدد الهائل من الدراسات الكولونيالية أعمال بحجم الدراسات التي خصصها الباحثون للأنثروبولوجيا الدينية [31].

وبالتالي لا يمكننا رفع المصداقية عن هذه المعرفة السوسيولوجية التي أنتجتها المرحلة الكولونيالية لمجرد ارتباطها بالحقل الإيديولوجي الاستعماري. بيد أن هذا لا يعفيها بالمرة من الزلات والهفوات التي سقطت فيها، وهي زلات تندرج بالأساس في إطار الخطاب المعرفي لهذه الحقبة، فإذا كانت معظم هذه الدراسات باستثناء أعمال قليلة، قد انطلقت من فرضية أن المعتقدات الدينية بالمغرب جزء من العقلية البدائية السابقة على الفكر المنطقي، فلأنها استندت على نظريات ومقولات المدرسة التطورية البريطانية والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية.

ومهما يكن من ضعف الأدوات المفاهيمية والمنهجية للدراسات الكولونيالية حول المعتقدات الدينية بالمغرب، التي أصبحت متجاوزة اليوم بحكم التطور الإبستمولوجي للعلوم الاجتماعية، ويكن من حجم تسرب بعض الخلفيات الإديولوجية لهذه الدراسات، فإنها تبقى أبحاثا علمية شاهدة على عصرها.

وسنتناول في هذا الفصل بالدرس والتحليل أعمال ثمانية من كبار الباحثين الكولونياليين حول الموضوع لإبراز الخصائص المشتركة لهذه الدراسات، ذلك أنه

31- لا ينبغي هنا أن نغفل حجم وأهمية الدراسات التي خصصها الباحثون الكولونياليون للأنثروبولوجيا السياسية بالمغرب وبالأخص حول موضوع القبيلة والمخزن والأدوار السياسية للزوايا الدينية.

بالرغم من الاختلافات الجزئية التي تطبع خلاصات واستنتاجات هذه الأعمال، فإنها تصب جميعها بدرجة متفاوتة ومتدرجة من الأعلى إلى الأسفل في حوض أطروحة عامة تسمى «بالبقايا الوثنية»، وهذا ما سنعمل على توضيحه بشكل مفصل.

إدمون دوتي ونسق أسلمة المعتقدات القديمة

يعتبر إدمون دوتي من أوائل الباحثين الكولونياليين الذين اهتموا بدراسة المجتمع المغربي، وقد ركز هذا الباحث- الذي كان يسعى جاهدا لأن يكون أكبر متخصص في الشؤون المغربية-على دراسة المعتقدات والممارسات الدينية. ويعتبر كتابه «السحر والدين بإفريقيا الشمالية» أحد أكبر المؤلفات التي وضعت حول المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي خلال الفترة الكولونيالية.

وتتكون أطروحة دوتي حول المعتقدات الدينية بالمغرب من فكرتين أساسيتين اثنتين، تتعلق الأولى بعملية «أسلمة» المعتقدات الوثنية القديمة، وترتبط الثانية بالتوحيد المفرط للإسلام وضرورة ظهور الوسطاء.

أ-المعتقدات تتغير والطقوس تستمر

يرى دوتي أن سكان الشمال الإفريقي اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من أجل المحافظة على معتقداتهم الأصلية، وذلك بتكييف هذه المعتقدات الوثنية مع مقتضيات الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية. ذلك أن الإسلام وبالرغم من قدرته الكبيرة على التأثير والتسوية Nivellement لم يكن بوسعه القضاء كليا على جميع الطقوس الوثنية القديمة، وبالتالي فقد تمت أسلمتها [32].

و يقول دوتي بهذا الصدد :«فإذا ما بحثنا على سبيل المثال عن الكيفية التي استقر بها طقس رمي الأحجار البدائي، الذي نشأت عنه الكراكير المقدسة، داخل الديانة الإسلامية فإننا سنجد أنفسنا أمام النسق العام لأسلمة المعتقدات والممارسات الوثنية بالمغرب» [33].

32- Edmond Doutté : Magie et Religion en Afrique du Nord . Maisonneuve . P - Geuthner. S.A Paris 1984 (publié la première fois en 1909) p :15

33- Edmond Doutté : Merrakech . Comité du Maroc. Paris 1905.p :80.

فالكراكير المقدسة التي تكونت بفعل طقس رمي الأحجار للتعوذ من أخطار الطريق اتخذت مع مرور الوقت وبالتدريج شكلا إسلاميا، لتغدو في نهاية المطاف أضرحة تحمل أسماء أولياء حقيقيين أو وهميين. وقد امتدت عملية الأسلمة هذه لتشمل باقي الطقوس الطبيعية الأخرى، فهذا المنبع المائي المقدس الذي يوجد بمنطقة جنوب مراكش يقدم لنا نموذجا واضحا لعملية أسلمة عبادة بربرية [...] لأن «للاتاكركوزت» تمثل ببساطة القوة المقدسة للمنبع[...] وهي عبادة وثنية قديمة أبقت عليها الديانة اليهودية حينما كانت سائدة ومزدهرة بالمغرب، وتمت أسلمتها مع مجيء الإسلام تحت اسم «للاتكركوزت» فأصبحت بذلك مزارا لليهود والمسلمين على حد سواء[34].

وإذا كانت هذه الطقوس الطبيعية والزراعية قد فقدت الشيء الكثير من أشكالها الأصلية بفعل عملية الأسلمة، فإنها لم تنقرض وحافظت على استمرارها في الوجود. بيد أنه لم يكن من المتيسر رصدها والكشف عنها دون خبرة وحنكة الإثنوغرافيين والسوسيولوجيين[35].

ويرجع دوتي وجود هذه البقايا الوثنية إلى قدرة الطقوس بشكل عام على الاستمرارية، فمعظم هذه الطقوس كانت في الأصل ذات مغزى ديني ثم تحولت إلى مجرد طقوس سحرية، «فعندما يتغير المعتقد يستمر الطقس في الوجود ويبقى كما تبقى تلك الصدفات الأحفورية للرخويات الغابرة التي تساعدنا على تحديد الفترات الجيولوجية. فاستمرارية الطقس إذن هي سبب وجود هذه البقايا المتناثرة هنا وهناك»[36].

ب - عبادة الأولياء هي عبادة للإنسان

بلغت عبادة الأولياء في المغرب درجة كبيرة من الترسخ والانتشار اعتبر معها بعض الباحثين غير المتخصصين أنها الشكل الوحيد والأوحد للدين عند المغاربة. في حين شكلت عند الباحثين المتخصصين مفارقة ولغزا محيرا، باعتبار أن الإسلام يعد

34 - Edmond Doutté : En tribu .Paul Geuthner Editeur, Paris 1914, pp : 222 et autres.
35- Edmond Doutté : Magie et religion… Op.Cit, p:15.
36 - Ibid, p :602.

أكثر الأديان السماوية توحيدا وأقلها تجسيدا، ومع ذلك فإن المجتمعات الإسلامية والمغاربية منها بالخصوص والمجتمع المغربي بشكل أخص، تعج بهذا العدد الهائل من الصلحاء والأولياء الأموات منهم والأحياء.

وقد أرجع دوتي سبب نشوء وانتشار هذه العبادة إلى التوحيد الإسلامي الحاد والمفرط، فالإسلام في نظر هذا الباحث غالى في التوحيد عندما باعد المسافة بين العابد و المعبود، حيث ألغى كل الروابط الملموسة التي تجمع بين الله والمؤمنين، مما «دفع بالشعب إلى البحث عن وسائط أخفاها الفقهاء تحت رداء طلب الشفاعة، بينما هي في الواقع عبادة للإنسان (Anthropolâtrie) . فالرسول نفسه لم يسلم من هذه العبادة على الرغم من تحريم الإسلام لها بشكل واضح وصريح[37]، وهكذا يستخلص دوتي أن نشوء عبادة الأولياء في المغرب لا ترجع فقط إلى البقايا الوثنية القديمة، وإنما تعود أيضا إلى التوحيد المفرط للإسلام، «فليس هناك دين يباعد بين الإنسان والله لأن ذلك يؤدي حتما إلى نتائج عكسية»[38]. ولتقييم الدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها دوتي وعلى رأسها كتابه السابق الذكر «السحر والدين في إفريقيا الشمالية»، ينبغي وضعها داخل الإطار المعرفي للفترة التي أنجزت أثناءها، وهي الفترة التي كانت تهيمن فيها نظريات المدرسة السوسيولوجية الفرنسية والمدرسة التطورية البريطانية.

وقد حاول دوتي تطبيق هذه النظريات على مجتمعات الشمال الإفريقي التي اعتبرها مجتمعات بدائية لا تختلف معتقداتها وممارساتها الدينية عن مثيلاتها عند الشعوب البدائية الأخرى. وهو يقول بهذا الصدد: «إن البدائي يعتقد دائما أن ميولاته ورغباته هي قوى قادرة على التجسد، تكتسب في بعض الظروف الخاصة قدرة فعالة بشكل خارق، إنها مانا المتوحشين و«الروح» و«النفس» عند المسلمين.[39] ومعلوم أن مقولة الرواسب أو البقايا، التي حاول دوتي تطبيقها على جميع المعتقدات والممارسات الدينية عند المغاربة كزيارة الأضرحة وعادات التضحية والاحتفالات بعاشوراء وبوالجلود وغيرها، هي مقولة أنجلوساكسونية تطورية بالأساس.

37 - Edmond Doutté : Notes sur l'Islam Maghrébin. Les Marabouts, extrait de l'histoire des religions. Tome XI et XII. Ernest Leroux Editeur. Paris 1900, p : 3.
38 - Edmond Doutté : Magie et religion....Op.Cit. p : 598
39 - Ibidem.

ومعلوم أن الاتجاه التطوري لا يربط المعتقدات والممارسات الدينية بأسسها المادية والاجتماعية ولا بالوظائف التي تؤديها للمجموعة الحاملة لها. وعليه وإذا كانت دراسات دوتي ذات قيمة إثنوغرافية عالية بالنظر إلى حجم المعطيات التي جمعت وصنفت بها، فإن الاستنتاجات والخلاصات التي خرجت بها لم تكن تعني سوى تطبيق دوتي لمجموعة من المقولات النظرية السائدة - التي اعتبرها بمثابة مسلمات لا تحتاج إلى برهنة أو تمحيص -على جميع الظواهر الدينية والاجتماعية التي صادفته دون إعطاء الأدلة على ذلك.

وهذا ما جعل مؤلفه السابق الذكر يعد بمثابة المحاولة العلمية الأولى من نوعها لفهم الظواهر الثقافية والدينية في بلدان المغرب العربي على ضوء النظريات العلمية السائدة في ذلك الوقت. والواقع أن دوتي نفسه وهو الجامعي والإثنوغرافي الواسع المعرفة لم يكن مرتاحا ارتياحا كاملا لإجرائية هذا التطبيق المتعسف، ولم يكن مطمئنا للخلاصات التي توصلت إليها دراساته، إذ يقول بهذا الصدد: «ربما سينتقدنا القارئ لكوننا أدمجنا في بعض الأحيان بشكل مصطنع هذه الوقائع في إطار السوسيولوجيا المعاصرة، أو لأننا اقترحنا تفسيرا غير مقنع للظواهر المدروسة» [40].

إدوارد مونتي : عبادة الأولياء في المغرب بين الإرث الوثني والحماس الديني السياسي.

يعد إدوارد مونتي أحد أبرز الباحثين الذين عنوا بدراسة الأنثروبولوجيا الدينية بالمجتمع المغربي. وقد درس هذا الباحث على الخصوص ظاهرة تقديس الأولياء وتاريخ الزوايا والأخويات الدينية وأدوارها الاجتماعية والسياسية. ويعتبر كتابه: «عبادة الأولياء المسلمين في إفريقيا الشمالية وفي المغرب على وجه الخصوص» من أهم وأشهر الدراسات التي أنجزت حول الموضوع خلال الحقبة الكولونيالية. وقد انطلق مونتي في دراسته المذكورة أعلاه، من حقيقة إثنوغرافية مفادها أن عبادة الأولياء والزوايا الدينية تعتبران بمثابة الخاصية المميزة للإسلام بالشمال الإفريقي وبالأخص في المغرب. هذا البلد الأكثر إيواء واحتواء لظاهرة الصلحاء التي تتقوى

40- انظر: مقدمة كتاب دوتي السابق الذكر : Magie et religion.

حسب مونتي كلما اتجهنا من الشرق نحو الغرب. ويرجع سبب وجود هذا الكم الهائل من الأولياء بالمجتمع المغربي، حسب مونتي، إلى الظروف السياسية التاريخية التي سادت خلال القرن السادس عشر، والمتمثلة في الانتصارات الصليبية بشبه الجزيرة الإيبيرية وبالشمال الإفريقي. هذه الظروف التي ولَّدت لدى المغاربة حماسا دينيا يستنهض الهمم لمقاومة المستعمر والدفاع عن الثغور، فقد شكل الجهاد ضد العدو المسيحي مصدر إلهام بالنسبة لعدد من الأشخاص الذين تحوَّلوا إلى أولياء في نظر الناس بسبب تزعمهم لحركة المقاومة وبفضل حماسهم الديني الزائد، «فالحماس الديني من وجهة نظر تاريخية، كان ولا يزال أحد العوامل الرئيسية لحياة الصلحاء والأولياء. فكل شخص قادر على الجهر بقناعته الدينية بشكل عنيف يصبح صالحا،فطريق الصلاح غالبا ما يتداخل مع طريق الحماس الديني في مواجهة العدو المسيحي» [41].

وقد اعتمد مونتي على سيَّر مجموعة من الأولياء وكل المعلومات التي تجمعت لديه عنهم في مختلف مناطق المغرب «كسيدي بلعباس السبتي» و«سيدي يوسف التادلي» وغيرهم، للتأكيد على الدلالة الاجتماعية العميقة لظاهرة تبجيل الأولياء التي تستند بالأساس حسب رأيه على الأدوار التحررية التي لعبها هؤلاء لفائدة جماعاتهم وحمايتها من كل المخاطر الداخلية والخارجية التي تهددها. فالصلحاء كانوا يمثلون وعي الجُماعات بذاتها ويرمزون إلى وحدتها وتماسكها، وقد كان من الطبيعي جدا أن يصبح هؤلاء الأبطال والقادة محط تبجيل وتوقير من طرف الناس أثناء حياتهم وحتى بعد مماتهم. ومن المعلوم أن مونتي رفض بشدة اعتبار حدَّة التوحيد الإسلامي أحد العوامل المؤدية لنشوء وانتشار عبادة الأولياء، إذ لا يوجد حسب رأيه أي تناقض بالنسبة للمسلمين في المغرب بهذا الصدد، فهم يعبدون الله الواحد ويبجلون في الوقت نفسه وليّا أو أكثر من وليّ. كما أنهم يحرصون على ترديد الشهادة عند كل زيارة لأضرحة الأولياء لطلب الوساطة. فمؤسس الطريقة الدَّرْقَاوية الذي بلغ من شِدَّة توحيده حث أتباعه على عدم النطق جهرا سوى بالشطر الأول من الشهادة (أشهد أن لا إله إلا الله)قد أصبح ذاته موضوع تبجيل

41 - Edouard Montet : Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc. Librairie George & Cie. Genève .1909 ,p :10

وتوقير من طرف مريديه الذين بقوا مؤمنين بالله الواحد ومبجلين شيخ طريقتهم «سيدي العربي الدَّرْقَاوِي»، وكذلك يفعل معظم المسلمين في المغرب العربي مع أوليائهم وصلحائهم [42].

وإذا كان إدوارد مونتي قد اختلف مع إدمون دوتي حول الدور المزعوم للتوحيد الإسلامي في نشوء عبادة الأولياء، فإنه قد حذا حذوه فيما يخص أصول هذه العبادة التي أرجعها دون تحفظ إلى الإرث الوثني البربري. ويقول مونتي بهذا الصدد: «على الرغم من أننا لا نعرف الشيء الكثير عن ديانة البربر السابقة على الديانة المحمدية، فإن التماثلات التي توجد داخل الإسلام الشرقي تشي بأن بعض الأولياء المسلمين هم بلا شك ورثة الآلهة الوثنية اليونانية الرومانية [...] فقد أورد عدد كبير من الباحثين كبروسكوب Proscope مجموعة من المعلومات عن الأنثربولتريا Anthropolâtrie (عبادة الإنسان) عند البربر وتبجيلهم لكهنتهم الذين كانوا ينبئونهم بالغيب ويستطلعون لهم المستقبل، كل هذا يدفعنا إذن إلى الاعتقاد أن عبادة الأولياء بالمغرب ذات جذور وثنية.» وهكذا تبدو مقولة البقايا الوثنية بمثابة إغراء كان يصعب على الباحثين مقاومته في ذلك الوقت.

هنري باصي وصراع المعتقدات

قدَّم هنري باصي في بداية العشرينيات دراسة ميدانية لظاهرة «عبادة المغارات بالمغرب» كأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه من كلية الآداب بالجزائر. وقد جمع وصنف هذا الباحث في هذا العمل الجامعي عددا هائلا من الأساطير و المعتقدات المرتبطة ببعض الكهوف و المغارات الموجودة في مختلف مناطق المغرب . وركز بالخصوص على اعتقاد الناس في وجود كهوف يسكنها الجن الذين يقدمون للناس خدمات كثيرة شريطة استعطافهم والتقرب منهم، فجن المغارات لهم القدرة على إبراء الأمراض المستعصية واستشراف المستقبل وجلب الحظ وإبعاد سوء الطالع. وقد بلغ الاعتقاد في خوارق هذه الأماكن الذي كان منتشرا في المناطق القروية على وجه الخصوص حسب باصي، درجة من الرسوخ في أذهان الناس جعل بعض الزعماء

42 - Ibid , p : 8 et autres.

الدينيين يحاولون إدخاله إلى حضيرة المعتقدات الإسلامية «الأرطدوكسية» بعدما أدركوا استحالة صد الناس وإقناعهم بالعدول والتنازل عنه [43].

وقد قام باصي بجرد ووصف دقيقين لمجمل الممارسات المرتبطة بهذا الاعتقاد، كما حاول إبراز الأسس المادية له من خلال دراسة كل الوظائف التي تلعبها هذه الممارسات في الحياة الواقعية للناس. إلا أنه أرجعها جميعها، أسوة بزملائه الكولونياليين الواقعين تحت أسر مقولة البقايا الوثنية، إلى اعتقاد قديم سابق على دخول الإسلام إلى المغرب، وقد برر باصي استمرار هذه الممارسات الوثنية ب «صراع المعتقدات». فبدخول الإسلام إلى المغرب نشب صراع عنيف بين المعتقدات الوثنية القديمة والمعتقدات التوحيدية الجديدة، إذ شكل الإسلام خطرا كبيرا على المعتقدات المحلية، «فعندما احتل العرب إفريقيا الشمالية وأخضعوا آلهتها وقع ما هو منتظر في مثل هذه الحالات، حيث انتصبت الآلهة الوطنية النابعة من الأرض واقفة للدفاع عن الوطن المستعمر.» [44] وعلى الرغم من قوة الدين الجديد، فإنه لم يستطع إبادة جميع المعتقدات البربرية الراسخة في أذهان ونمط عيش السكان. ولذلك لجأ إلى أسلمة هذه الممارسات الوثنية و منها «عبادة المغارات» بزرع أولياء مسلمين داخلها حيث أصبحت تحمل أسماءهم.

وبما أن الصراع الذي نشب بين المعتقدات المحلية والأخرى الدخيلة كان على أشدِّه، فإنه لم يكن بالإمكان أن يحسم كليا لصالح طرف على حساب الطرف الآخر. وهكذا بقيت مجموعة من المغارات موضوع تقديس بشكل مكشوف، إذ لم يستطع أحد من الصلحاء احتلال موطئ قدم بها، وظلت موطنا للجن وحدهم دون الإنس كما هوالشأن بالنسبة لمغارة الكندافي الشهيرة، «فسلطة الأولياء ما زالت حديثة العهد لتخفي وتطمس كل المعتقدات السابقة» [45].

وقد جعل باصي من «عبادة المغارات» حلبة تتصارع داخلها مجموعة من المعتقدات تنتمي إلى حضارات متعددة، حيث حاول ربط هذه الظاهرة بممارسات كانت سائدة عند اليونان والرومان، فهو لم يستبعد أن يكون هذا الاعتقاد،الذي

---

43 - Henri Basset : Le culte des grottes au Maroc. Alger . Ancienne maison Bastide. Jourdan.Jules Carbonel.1920,p :7.

44 - Ibid,p :99.

45 - Ibid,p :73.

ألبس لبوسا إسلاميا، ذا علاقة بالديانة المسيحية. فالأولياء المسلمون بمعنى من المعاني، حسب رأيه، ورثة للكهنة الوثنيين كما هم ورثة للقساوسة المسيحيين. وقد حجَّج باصي على هذه الفكرة بالنقوش اللاتينية التي تم العثور عليها داخل هذه المغارات.

وعلى الرغم من أهمية المعطيات الإثنوغرافية التي جمعها هنري باصي حول الاعتقاد في خوارق بعض المغارات والكهوف بالمجتمع المغربي، فإن استنتاجاته قد جنحت به بعيدا عن جادة الصواب، إذ ظل الإسلام في رأيه مجرد كلمة بالنسبة لعدد كبير من مناطق المغرب، فالمغاربة بالرغم من اعتقادهم أنهم مسلمون ظلوا يمارسون مجموعة من الطقوس التي تكشف عن أصلها الوثني القديم[46].

إيميل لاووست و«روح الحقل»

يعد إيميل لاووست من أبرز الباحثين الكولونياليين، كما يعتبر مؤلفه «كلمات وأشياء بربرية» من أهم الدراسات الإثنوغرافية التي أنجزت خلال الفترة الاستعمارية. وتتناول هذه الدراسة بالوصف والتحليل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية للقبائل «البربرية»، مع التركيز على دراسة مجموعة من الطقوس والممارسات ذات الصلة بالحياة الزراعية للقرويين المغاربة كطقوس التضحية وطقوس الاستسقاء التي ربطها لاووست ب «روح الحقل». فالبربر بالنسبة إليه، شأنهم في ذلك شأن باقي الشعوب البدائية، ابتكروا عددا من الطقوس الزراعية لاستعطاف الطبيعة من أجل استجلاب المطر والحفاظ على خصوبة الأرض وإبعاد كل التأثيرات السيئة التي تهدد المحصول الزراعي. فالتضحية الدموية التي يستهل بها الفلاح المغربي موسمه تهدف حسب رأي هذا الباحث، إلى ضمان خصوبة الأرض التي تستعيد قوتها من خلال نحر الحيوان الذي يحرر دمه المراق تلك الطاقة التي تعطي الحياة للأرض والنبات، «فنهضة الحقل ليست من صنع الله وإنما من صنع روح الحقل نفسها، التي تعود إلى الأرض مع تمطير حبوب آخر حزمة تم حصادها»[47].

---

46 - Ibid, p : 80.

47 - Emile Laoust : Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc. Paris. Augustin Challamel-Editeur 1920,p : 38.

وقد ذهب لاووست بعيدا بخصوص هذه المسألة إلى حد القول بأن البربر القدماء كانوا يضحون بصاحب الحقل نفسه أو من يقوم مقامه، ثم عوضت هذه التضحية البشرية فيما بعد بتضحية حيوانية، في حين بقي الهدف منها واحدا وهو إعادة الحياة إلى الأرض وضمان خصوبتها[48].

أما طقس الاستسقاء «تغنجة» الذي كان يلجأ إليه القرويون كلما تأخر موعد الأمطار، والذي يقتضي كما هو معلوم، الطواف بعلم يرمز إلى الريح التي تؤثر على نزول الماء من السماء، فإن لاووست يراه ممارسة وثنية قديمة تحشر في زمرة الطقوس الزراعية الاستعطافية التي سبقت الإشارة إليها. فالإسلام كسائر الديانات الكبرى احتفظ في خزانته بمكانة خاصة للطقوس الاستمطارية التي اختزلها في صلاة عادية تسمى صلاة الاستسقاء، إلا أنه لم يستطع إلغاء الأشكال الطقسية الاستمطارية الأخرى التي استمرت في الوجود، فهي طقوس زراعية مرتبطة بالأساس «بروح الحقل»، وقد ظلت تكشف عن أصولها الوثنية بالرغم من أسلمتها وإلحاق اسم الله بها[49].

وقد تعرضت استنتاجات لاووست هذه إلى نقد عنيف من طرف الباحث المخضرم جاك بيرك الذي سيخفف من هيمنة مقولة البقايا الوثنية كما سنبين ذلك لاحقا.

ألفريد بيل و تداخل المعتقدات الدينية .

يعتبر كتاب ألفرد بيل «الإسلام في بلاد البربر» الذي يتناول فيه التركيب الديني للإسلام بمجتمعات الشمال الإفريقي من أهم الكتابات الكولونيالية في هذا الباب[50]. وتتكون نواة هذا الكتاب من مجموعة من المحاضرات حول الإسلام ألقاها بيل خلال مرحلة الثلاثينيات حين كان يشتغل بالتدريس في الجزائر، وحينما قدم إلى المغرب أوكلت له مهمة إعادة تنظيم التعليم التقليدي في جامعة القرويين التي كانت تعد في ذلك الوقت، إلى جانب جامعة الأزهر بمصر والزيتونة بتونس، من أكبر مراكز التعليم الديني بشمال إفريقيا.

---

48 - Ibid,p : 31.

49 - Ibid,p : 241 et autres.

50- كان بيل يعتزم أن يتبع كتابه هذا بجزأين أحدهما عن الزوايا والصلحاء والطرق الصوفية وثانيهما عن المعتقدات الوثنية، إلا أنهما لم يظهرا إلى الوجود.

ويرى جاك بيرك أن محتوى كتاب ألفرد بيل المذكور أعلاه كان متجاوزا معرفيا عند صدوره سنة 1938، بيد أنه مارس في الواقع تأثيرا كبيرا على ضبَّاط الشؤون الأهلية في المغرب، الذين كانوا يتلقون مضامينه كجزء من مناهج الدراسة المخصصة لتكوينهم.

وقد انطلق بيل في دراسته من فكرة أساسية مفادها أن المعتقدات الإسلامية في إفريقيا الشمالية وفي المجتمع المغربي بشكل خاص، مرت بتطور تاريخي طويل عرفت خلاله الشعائر الأساسية تلاشيا تدريجيا مع مرور الزمن، مفترضا بذلك وجود فترة تاريخية كانت فيها المعتقدات والشعائر الإسلامية مفهومة ومطبقة في أشكالها الأصلية وبطريقة نموذجية من طرف النخبة المدينية فقط. فالإسلام عندما وصل إلى المغرب تم استيعابه وتطبيقه، حسب بيل، من طرف زمرة من أهل المدن الذين التزموا بمبادئه ودأبوا على ممارسة شعائره سواء الرسمية منها أو الصوفية. وظل الوضع مقتصرا على هذه النخبة، إذ لم يصل الإسلام إلى المناطق القروية التي كانت تأوي في ذلك الوقت الغالبية الساحقة من السكان، ذلك أن القبليين الذين جاؤوا المدن من أجل التفقه في الدين الجديد اندمجوا في الوسط المديني، هذا الاندماج الذي منعهم بشكل أو بآخر من نقل معرفتهم الدينية إلى البوادي، مواطنهم الأصلية.

وقد ظل الحال على ما هو عليه طيلة قرون عديدة، و لم يحدث تغيير في هذا الاتجاه إلا في القرن الثالث عشر الذي انتشرت خلاله الزوايا الدينية في مختلف أرجاء البوادي المغربية، والتي اكتملت بها شبكة الزوايا التي كانت موجودة في المدن قبل ذلك التاريخ.

وقد أحدث هذا الوضع الجديد تغييرا جوهريا في طبيعة التصوف الإسلامي، إذ أن أهل القبائل الذين تعوزهم رقة الحضارة والمعرفة الدينية، لم يكن بوسعهم فهم واستيعاب كافة المعتقدات الدينية الجديدة على نحو دقيق كمعنى التوحيد المطلق أو حتى باقي التعاليم الصوفية الصارمة. مما جعل الإسلام في صيغته الصوفية ينزل حسب بيل، إلى المستوى الذي يمكن أن يفهمه ويدركه فيه عامة الناس. وقد عملت الزوايا، بهذا المعنى حسب بيل دائما، على نشر صيغة معدلة للمعتقدات والشعائر الإسلامية، إذ لم يكن بمقدور المكونات المجردة للإسلام احتلال موطئ قدم داخل التركيب الديني السائد في البوادي المغربية.

ويرى بيل أن السبب الرئيسي الذي حال دون نشر الإسلام الأصلي داخل البوادي المغربية، وجعلها عاجزة عن الرفع من مستوى الفهم الديني عند القبائل، هو عدم قابلية « الدين الأساسي عند البربر» لاستيعاب أية معتقدات بديلة، على الرغم من اعترافه الصريح بعدم وجود أدلة تاريخية كافية عن طبيعة هذه «المعتقدات البربرية الأصلية». ومن بين الحجج التي ساقها بيل للتدليل على وجود هذه المعتقدات القِصَر النسبي للمدة الزمنية التي استطاعت فيها الإديولوجية الدينية للدولتين المرابطية والموحدية أن تبقى مهيمنة على المعتقدات الدينية عند البربر. بالإضافة إلى مؤشرات أخرى اعتبرها دالة على وجود هذه المعتقدات، مثل النجاح الذي لقيه التصوف الإسلامي عند البربر وسرعة انتشار مبادئه وسط القبائل، حيث تم إدماج شيوخ التصوف داخل شبكة المعتقدات السابقة ونسبت إليهم قدرة منح البركة. وقد استمرت هذه المعتقدات المرتبطة بالصلحاء والزوايا داخل المجتمع المغربي منذ ذلك التاريخ إلى بداية القرن العشرين دون أن تعرف أي تغيير يستحق الذكر، وهذا يعني بالنسبة لبيل تراجعا واضحا للحضارة الإسلامية بشمال إفريقيا [51].

ويخلص بيل في نهاية بحثه إلى استنتاج رئيسي مؤداه أن الإسلام بإفريقيا الشمالية تركيب ديني يضم معتقدات متعددة تداخلت وتفاعلت خلال قرون عدة. ويحدد مكونات هذا التركيب الديني في ثلاثة عناصر أساسية :

أولا: التصوف الإسلامي الذي تم القبول به داخل الأرطودكسية الشرقية انطلاقا من القرن الحادي عشر والذي ملأت أفكاره الفراغ الذي كان يباعد بين الله وخدامه، إذ يقول في هذا الصدد: «فالله لم يعد ذلك الإله البعيد المجرد الذي لا يجرؤ ولا يمكن للإنسان البسيط تصوره، فقد نزل الله وسط خدامه من خلال ممثليه في الأرض، وهم رؤساء الزوايا الصوفية والصلحاء الأموات منهم والأحياء الذين شملتهم جميعا الرعاية الإلهية.»

ثانيا: مكونات المذهب المالكي الذي تبنته وفرضته معظم الدول التي تعاقبت على حكم المغرب على امتداد القرون الثلاثة عشر.

51 - Alfred Bel : La religion musulmane en Berberie. Op.Cit , p :388.

ثالثا: البقايا الوثنية السحرية والدينية التي كانت سائدة عند البربر القدماء والتي تبنت في تمظهراتها استعمالات وتركيبات من الإسلام الرسمي والإسلام الصوفي، هذا الأخير الذي قدم تنازلات كبيرة لمسايرة هذه المعتقدات المحلية [52].

ويرى أحد الأنثروبولوجيين الذي قام بدراسة نقدية لهذا الكتاب، أن بنيته تشبه في أوجه كثيرة بنية كتاب فستل دو كولنج Fustell de coulange «الحاضرة القديمة» La cité antique[53]، حيث إنه لم يبتعد كثيرا عما كتبه الإثنوغرافيون الكولونياليون الأوائل كإدمون دوتي، بل تبعهم فيما ذهبوا إليه من افتراض وجود نمط تراتبي للتطور الذي عرفه الدين والمجتمع.

كما ينطوي تحليل بيل للمعتقدات الدينية من منظور هذا الباحث، على عدة تحريفات واضحة أهمها قبوله بمبدأ تراتب المعتقدات الدينية وإمكانية وجود دين «حقيقي» معزول بطريقة أو بأخرى عن باقي المظاهر المجتمعية الأخرى. ومع ذلك ورغم كل هذه الانتقادات، يكتسي كتاب بيل أهمية خاصة تتمثل في محاولته الكشف بكيفية شاملة عن التداخل الموجود بين المعتقدات الدينية والتطور التاريخي للفترة التي يناقشها في تاريخ المغرب. بالإضافة إلى ميزة أخرى طبعت هذا البحث، تمثلت في اعتباره واستفادته من كل المصادر المتوفرة في ذلك الوقت [54].

وما يهمنا نحن هنا بخصوص ألفرد بيل وكتابه «الإسلام في بلاد البربر»، ليس قطعا تأويله التاريخي الذي كان يعتبر مرجعا إيديولوجيا وسلطة علمية في زمانه، وإنما تحليله لطبيعة التركيب الديني للإسلام بإفريقيا الشمالية. هذا التحليل الذي يتضمن صراحة مقولة «البقايا الوثنية» التي نعتبرها بمثابة الخط الرابط الذي يجمع بين كل الأبحاث الكولونيالية حول طبيعة المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها في المجتمع المغربي.

---

52 - Ibid , p : 406.

53 - فستل دوكولانج، مؤرخ وضعاني عاش مابين سنتي (1830-1889)، وهو أحد أساتذة إميل دوركايم الذين أثروا فيه كثيرا. أما عن كتابه «الحاضرة القديمة»، الذي نشره سنة 1864، فهو عمل يقارن فيه بين الروابط الدينية عند كل من الإنسان الحديث والإنسان الذي عاش في العصور القديمة.

54- ديل أيكلمان : الإسلام في المغرب .ت. م أعفيف. دار توبقال للنشر .1989. ج. الأول. ص : 36.

جورج دراك والدين على مقاس عقلية القبائل

حاول جورج دراك من خلال كتابه «مجمل التاريخ الديني للمغرب» وضع كافة الحركات الدينية التي عرفها المغرب خلال القرون الثلاثة عشر الماضية داخل إطارها التاريخي، حيث قدم في القسم الأول من هذا المؤلَّف مقاربة تركيبية لمجمل التاريخ الديني بالمغرب أعقبها في القسم الثاني والأخير بسلسلة من المنوغرافيات حول أهم وأكبر الزوايا والجمعيات الدينية المغربية.

وتتمثل الأطروحة العامة التي تمخض عنها هذا البحث في فكرة رئيسية مؤداها أن عملية نشر الإسلام في المغرب ظلت ناقصة ومعاقة. فالإسلام الأرطودكسي الذي وفد على المغرب من الشرق، لكي نستعمل تعبيرا دراك نفسه، لم يطبق بشكل مطلق وكلي طيلة هذه القرون الثلاثة عشر التي قضاها بالمغرب لأنه ببساطة لم يكن بمقدوره ذلك. فالعرب المسلمون لما دخلوا المغرب لم يجدوه أرضا خلاء بل وجدوا به أناسا لهم نظامهم القيمي والاعتقادي وعقليتهم الدينية الخاصة، وكلها تختلف بشكل جذري وصارخ عن تعاليم ومبادئ الدين الجديد. وإذا كان هذا «الوافد من بعيد» قد استطاع البقاء بهذه البلاد، فليس لأن القبائل البربرية وجدت فيه ضالتها الروحية، وإنما بسبب عوامل سياسية واقتصادية محضة. فقبائل الشمال المغربي التي كانت أول من «اعتنق» هذا الدين وقبل به فعلت ذلك بالأساس من أجل الثأر لنفسها من جيرانها الإيبيريين الذين كانت تربطها بهم علاقات صراع وخصومة دائمة من جهة، ومن أجل الحصول على الغنائم التي كانت توفرها عمليات الفتح الإسلامي المستمرة والدائبة و بالأخص في اتجاه الشمال من جهة ثانية. أما سكان الجنوب المغربي فقد ظلوا يتأرجحون بين اليهودية والمسيحية ويشنون حروبا بين الفينة والأخرى على القبائل التي اعتنقت الإسلام [55].

وقد ميز دراك أيضا بين مستويين في التعامل مع الدين الجديد داخل القبائل «المسلمة»، فهناك تعامل الخاصة الذين سارعوا إلى اعتناق الإسلام خصوصا بعد الفتح النهائي لشبه الجزيرة الإيبيرية، الذي أدى إلى تكون حضارة إسلامية مشرقة

55 - Georges Drague : Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et Zaouias. J.Peyron et Cie, éditeurs ; Paris 1951, pp :17- 18et 19.

وسريعة التطور، وتعامل العامة الذين ظلوا يتأرجحون بين معتقداتهم الوثنية الأصلية ومبادئ الدين الجديد.

ويقول دراك بهذا الصدد: «لقد تبنت النخبة الدين الجديد أما العامة الغائبة فكريا على حد تعبير أ.ف جوتيه فكان مفروضا عليها أن تسير في طريق الأمد الطويل [...]،فهؤلاء العامة الذين يعتنقون بطواعية العقيدة الجديدة، يرفضونها بعد ذلك وبنفس السهولة، فيبدون للوهلة الأولى أقل ورعا وممارسة للشعائر، ثم يتبين لنا بعد معرفتهم جيدا أن حدتهم الدينية موجودة وحية على الرغم من أنها مشوبة بالخرافة» [56].

ويبدو للملاحظ أن هناك تشابها جليا بين دراك وبيل في تصورهما للمراحل التي مرت بها عملية نشر الإسلام بالمغرب، فكلاهما يؤكد على أن النخب هي أول من تعامل إيجابيا مع الدين الجديد، في حين ظلت العامة معزولة عنه حسب بيل، وفي تردد وتأرجح حسب دراك، إلا أن هذا الأخير كان يعني بالنخب أعيان القبائل الشمالية، في حين قصد بها بيل وجهاء المدن وأغنياءها. والواقع أن تصور دراك لطبيعة الإسلام بالمغرب، وهذا هو بيت القصيد هنا، يكمن بالأساس في تأويله لحدثين بارزين داخل التاريخ الديني المغربي. يتعلق الأول بادعاء صالح بن طريف مؤسس مملكة بورغواطة النبوة ونزول الوحي عليه بالبربرية، إذ جاء هذا «النبي البورغواطي» «بقرآن بربري» على شاكلة «القرآن العربي». ويقول دراك معلقا على هذا الحدث التاريخي: «إن الأمر لا يتعلق هنا ببدعة أو بانشقاق، وإنما بديانة على مقاس عقلية القبائل» [57].

وإذا كانت المملكة البورغواطية حقيقة تاريخية لا سبيل لإنكارها، وصالح بن طريف شخصية تاريخية لا أسطورية، ودعوته الدينية أمر ثابت لا شك فيه، فإن هذا الحدث التاريخي حسب عدد من الباحثين، ليست له من دلالة أكثر من كونه يعكس الوتيرة البطيئة التي مرت بها عملية نشر الإسلام في صفوف القبائل البربرية بسبب الحواجز الثقافية واللغوية التي كان على الإسلام كدين جديد مواجهتها، والتي استطاع بالفعل مع مرور الوقت تخطيها وتجاوزها.

56 - Ibid, pp : 21 et 23.
57 - Ibid , p : 23

وإذا كان دراك قد جاء بهذا التأويل لهذا الحدث التاريخي على هذه الشاكلة، فلأنه ظل محكوما بذلك التصور الذي كان مهيمنا على جل الأبحاث الكولونيالية حول الموضوع، والذي مؤداه أن الإسلام لما وصل إلى الشمال الإفريقي وجد دينا بربريا أصليا متميزا ومتماسك البنيان بلغ من التجذر درجة لم يستطع معها الدين الجديد اجتثاثه وإبادته بشكل كلي ومطلق، مع العلم أنه لا تتوفر أدلة تاريخية كافية وأكيدة حول طبيعة هذا «الدين الأصلي» المزعوم باعتراف ألفرد بيل نفسه كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.

أما الحدث التاريخي الثاني الذي يكشف تأويل دراك له عن تصوره لطبيعة الإسلام بالمغرب، فيتعلق بالحملة الإصلاحية الفاشلة التي قادها السلطان المولى سليمان ضد الزوايا الدينية. وتتمثل هذه الحملة بالأساس في الرسالة السلطانية الشهيرة التي يشجب فيها المولى سليمان حركة الزوايا كعقيدة مناهضة للشعائر الإسلامية الأصلية، وفي إصداره لمجموعة من الظهائر التي تمنع إقامة المواسم وزيارة الأضرحة وكل الأنشطة الدينية «المخالفة للشرع». وقد ووجهت هذه الحملة كما هو معلوم،بانتفاضات قبلية تزعمها عدد من الصلحاء ورؤساء الزوايا. ويعلّق دراك على هذه الحملة قائلا: «إن هذه الخطبة (الرسالة السلطانية) التي تليت في جميع مساجد المدن، اعتبرها رؤساء الزوايا إعلانا للحرب ضدهم، فقد كادت هذه الخطبة بما أثارته من ضجة وأحدثته من فتنة أن تعصف بالسلالة المالكة وبمستقبل العرش ككل»[58].

وإذا كانت الحملة التي قام بها السلطان المولى سليمان لا تنسجم بالفعل مع السياق العام للمجتمع المغربي في ذلك الوقت، فإنها لا تعكس في واقع الأمر سوى تشبع السلطان المذكور بمبادئ إحدى الإيديولوجيات الدينية الإصلاحية التي ظهرت في الشرق العربي ونقصد بها الحركة الوهابية، ومحاولته تطبيقها على المجتمع المغربي دون توسيعه لدائرة المشاورة السياسية في هذا الباب، بدليل أن المولى عبد الرحمان وهو السلطان الذي خلف المولى سليمان على العرش عمل على محو آثار هذا الحادث التاريخي وأعاد الأمور إلى وضعها السابق. وقد كان مقصود دراك من خلال تأويله المبين أعلاه لهذين الحدثين التاريخيين السابقي الذكر،

58 - Ibid ,p :21et 23 .

القول إن عملية نشر الإسلام داخل المجتمع المغربي لم تتم بشكل كامل ومطلق ولم تسفر في نهاية المطاف إلا على نشر إسلام معدل ينسجم مع عقلية القبائل. وهذا هو لب الأطروحة الكولونيالية التي تؤكد على استمرارية المعتقدات الوثنية في الوجود داخل الحياة الدينية بالمجتمع المغربي.

إيميل درمنغن واستمرارية المقدس

يعتبر كتاب درمنغن «عبادة الأولياء في الإسلام المغاربي» الذي صدر سنة 1954 من الأبحاث الرصينة القليلة التي درست المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمعات المغاربية بقدر كبير من الحياد والموضوعية. ويعدُّ هذا المؤلَّف بشهادة عدد كبير من الباحثين المغاربة، من أهم المراجع القيمة التي لا غنى للباحث عنها في مجال السوسيولوجيا الدينية بالمجتمعات المغاربية. وتتناول هذه الدراسة بالوصف والتصنيف الدقيقين كافة المعتقدات والممارسات التي تزخر بها الحياة الدينية لهذه المجتمعات، مع التركيز على ظاهرة الأولياء وأضرحتهم المقدسة. ويميز درمنغن في هذا الباب بين نوعين من الأولياء، الأولياء الجديون الذين يشكلون موضوع علم المقدسات، والصلحاء الشعبيون ذوو الصبغة الفلكلورية، وكلاهما جدير بالدراسة من أجل تحديد فكرة القداسة بمختلف رتبها[59]. وتتكون أطروحة درمنغن في هذا المؤلف من فكرتين رئيسيتين، الأولى تتعلق بتجسدات وتمظهرات المقدس والثانية باستمراريته.

أ - الأضرحة خزانات للقداسة السماوية

يعتبر درمنغن العلاقة بين المقدس والمكان المقدس أحد المفاتيح الأساسية المؤدية إلى فهم مختلف أشكال تمظهرات هذا المقدس وتجسداته. حيث إن المطلق لا يمكنه أن يوجد في هذا العالم دون شهادة أو علامة بالمفهوم السميائي للكلمة. «فالإسلام عقلن المقدس وأعطاه الله كمصدر وحيد، فأصبحت القداسة بذلك من نصيب السماء. أما العالم الأرضي الدنيوي فقد رفعت عنه القداسة وألحق به الدنس، وبالتالي فإن الأماكن والأشياء الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء. فالتقوى لم تكن لتعيش في عالم دنيوي مدنس، ولم تكن لتتحمل

59 - Emile Dermenghem : Le culte des saints dans l'Islam maghrebin .Gallimard-Paris 1954-p :11.

فكرة العيش في عالم تسوده الفوضى، لذلك آمنت بفكرة وجود خزانات للقداسة السماوية، ومن هنا وجود بعض الأماكن التي تحمل نفحات قدسية كالأضرحة وبعض الأحجار والأشجار[60].

ب - استمرارية المقدس حاجة وضرورة عامتان

تمثل مقولة «استمرارية المقدس» لب أطروحة درمنغن حول المعتقدات والممارسات الدينية «الشعبية» بالمجتمعات المغاربية. حيث يرى أن نفس المكان المقدس يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي إلى حقب تاريخية مختلفة، فالكهوف والأشجار المقدسة والينابيع المائية وبعض الأضرحة في المغرب يؤمها المسلمون واليهود على حد سواء، وقد كانت هذه الأماكن حسب درمنغن معابد وثنية قديمة تحولت إلى أماكن يقدسها اليهود إبان انتشار ديانتهم، ثم أصبحت أضرحة لأولياء مسلمين بعد دخول الإسلام. فاستمرارية المقدس بالنسبة لدرمنغن هي بالأساس «نظرية مريحة للعقل ومثيرة للروح، فبدل أن نرى فيها كما هو الحال في الغالب عدوى بمفهومها المرضي، أو بقايا بمعنى الفضلات غير ذات جدوى، أو انحرافات لأرطودوكسيات أصيلة، ينبغي أن نتبين فيها استمرارية لتقليد أساسي عبر الأشكال المتعاقبة، بمعنى شهادة على حاجة وضرورة واحدة ورؤية واحدة»[61].

وإذا كانت دراسة درمنغن تندرج نظريا وميدانيا ضمن إطار الاتجاه التطوري في الدراسات الأنثروبولوجية التي أنجزت في المغرب خلال المرحلة الاستعمارية، والذي يلح على الاستمرارية التي تطبع مختلف أشكال المقدس ؛ وإذاكانت هذه الدراسة قد اعتمدت بشكل كبير في جمع وتصنيف معطياتها على مؤلف إدمون دوتي «السحر والدين في إفريقيا الشمالية» المذكور آنفا، فإن درمنغن قد تعامل في بحثه هذا مع مختلف الطقوس والممارسات الدينية كتعبيرات ثقافية متميزة، تعكس في آن واحد خصوصية الحضارة الإسلامية بالمغرب العربي وانتماءها للتراث الإنساني.

وعلى الرغم من أن استمرارية المقدس التي قال بها درمنغن استمرارية متعاقبة في الزمان، بمعنى أن نفس المكان المقدس يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي إلى

60 - Ibid, p :34.
61 - Ibid .p :36-37.

حقب تاريخية مختلفة، إلا أن هذه الاستمرارية تنطوي بشكل ضمني وخفي إلى حد ما على مقولة البقايا، إذ يمكن لبعض هذه الأشكال الدينية أن تستمر في الوجود حتى بعد انقضاء مرحلتها التاريخية ؛ مما يجعل أطروحة درمنغن لا تنأى في العمق عن ذلك الخط الرابط الذي يجمع بين كل الدراسات الكولونيالية السابقة الذكر.

جاك بيرك : الوظيفة الاجتماعية للظاهرة القدسية ونهاية مطاف مقولة البقايا الوثنية

بدأ الباحث المخضرم جاك بيرك حياته المهنية بالمغرب كمراقب مدني يمثل السلطة الاستعمارية الفرنسية بمركز البروج، وقد سمحت له طبيعة مهمته بتجميع عدد هائل من المعطيات الميدانية استثمرها في إنجاز دراسته الأولى حول «المواثيق الرعوية لقبيلة بني مسكين»، وقد شكلت هذه الدراسة التي نشرت سنة 1936 فاتحة بالنسبة للحياة العلمية لبيرك [62]. وفي سنة 1947 عين بيرك مراقبا مدنيا بمنطقة إمنتانوت، وفور تعيينه شرع في تحضير أطروحته الجامعية حول « البنيات الاجتماعية في الأطلس الكبير»، وقد تعرض هذا المؤلَّف ضمن رؤية شمولية لمجتمع الدراسة إلى الحياة الدينية به وخلص إلى استنتاجات تعكس نظرة بيرك وتصوره لطبيعة المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي. ويميز بيرك بين فئتين من المعتقدات والممارسات الدينية عند قبيلة سكساوة، تنتمي الأولى إلى حضيرة «المقدس المجسد» le sacré figuratif وتضم كل المعتقدات والطقوس التي ترتبط بعبادة الأولياء وأضرحتهم، في حين تدخل الفئة الثانية في إطار ما يسمى «بالمقدس غير المجسد» le sacré non figuratif، ويضم كل الشعائر الدينية التي تمارس داخل المساجد والجوامع التي يعبد فيها الله بشكل مجرد ودون أية وساطة [63].

وقد ركز بيرك على دراسة فئة المعتقدات والممارسات التي تندرج ضمن النوع الأول من المقدس، حيث قدم وصفا دقيقا لكل الممارسات والطقوس المرتبطة بأضرحة الأولياء وبالأخص ضريح «الولية للاعزيزة» صاحبة الموسم السنوي الكبير، هذا

62- Jaques Berque : Contribution à l'étude des contrats Nord-africains (les pastoraux de Beni Meskine) Alger. 1936.
63- Jaques Berque : Structures sociales du Haut Atlas. PUF. Paris. 1955 , p :256.

الموسم الذي تجمع طقوسه في آن واحد بين خصائص كل من الطقوس الزراعية والاستغفارية والتواصلية.

وإذا كان بيرك قد انتقد بشدة تأويلات كل من فسترمارك ودوتي و لاووست ودرمنغن بسبب عدم ربطها لهذه الطقوس والممارسات المثلة «للمقدس المجسد» بالمجتمع المغربي المسلم، فإنه لم يحد كثيرا عن الاستنتاج العام الذي توصلت إليه الدراسات السابقة حول طبيعة هذه المعتقدات الدينية «المغربية»، إذ أنها تعكس في نظره تعايش الدين الإسلامي مع ممارسات وطقوس جماعية تنتمي إلى حقب تاريخية موغلة في القدم. وبهذا المعنى تكون تأويلات واستنتاجات بيرك حول طبيعة المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي قد وصلت بمقولة البقايا الوثنية إلى أقصى حدودها الدنيا المقبولة. فقد شدد بقوة على الوظيفة الاجتماعية للظاهرة القدسية التي تتطابق من منظوره مع الظاهرة الدينية، وإن كانت تتجاوز في الغالب الإطار الديني المحض. وربط بيرك بقوة بين تقديس الأولياء والعوامل الاجتماعية والاقتصادية، إذ عدد بهذا الصدد مجموعة من الوظائف التي توكلها الجماعة إلى الأولياء ضمن نسق منسجم من القيم والمعتقدات، كما ربط مجموعة من الممارسات بالحياة الزراعية التي هي في الأصل طقوس استعطافية وتيمنية propiatoires et piaculaires قديمة هدفها ترويض قوى الطبيعة من أجل الخصوبة والإثراء. وقد استمرت هذه الطقوس في الوجود بسبب وظيفتها الاجتماعية، فهي وإن غاب معناها الحقيقي بالنسبة للأفراد الذين يمارسونها، فإنها تلعب دورا أساسيا في التحام الجماعة، وتساهم في تشكيل هويتها الثقافية. بالإضافة إلى ما تحققه من تفريغ للعنف الجماعي الذي يهدد باستمرار انسجام الجماعة وتوازنها. يقول بيرك بهذا الصدد: «إن الحياة الطقوسية تنحصر، على الأقل فيما يخص القرية، في احتفالات دورية تدعم إيقاع الفصول وتحمي السلامة القانونية، وتحافظ على النظام الزراعي والدفء الجماعي»[64].

وإذا كان بيرك يقر بقناعة المغاربة (سكساوة) الراسخة بانتمائهم للديانة الإسلامية، هذه القناعة التي تلعب حسبه أهمية قصوى في حياتهم الجماعية، فإنه يرى أن هذه الطقوس التي تكشف عن طبيعتها الوثنية هي في واقع الأمر ثمرة

64 - Ibidem

إبداع جماعي، وهي بذلك جزء لا يتجزء من «النسق السكساوي» الذي يقول عنه بيرك إنه «نظام تقني يعبر عن نفسه من خلال مجموعة من الإحساسات والمشاعر المشتركة، ومن خلال تصور معين للعدل والظلم، هذا الشعور الاجتماعي هو نتيجة تاريخية أو بتعبير آخر من صنع التاريخ.»[65] فالقبائل البربرية في الأطلس الكبير استطاعت دائما، حسب بيرك، الحفاظ على هويتها المحلية في غمرة تفتحها على القيم والمعتقدات الوافدة عليها من أماكن أخرى، محققة بذلك إنجازا فريدا يتجسد في تعايش أنماط متعددة من المعتقدات داخل نسق واحد متميز.

وقد اعتمد بيرك في دراسته لقبيلة سكساوة بشكل واضح على النظرية الوظيفية في صيغتها الدوركايمية، حيث ركز بشكل كبير على الشحنات العاطفية القوية التي تحدثها الممارسة الجماعية لعدد من الطقوس الدينية عند أهل سكساوة. كما شدد على الوظيفة الاجتماعية للأولياء والصلحاء الذين تعبر الجماعة من خلالهم على ظواهر تدخل في نطاق اللاشعور الجماعي، فالجماعة بهذا المعنى هي التي توكل إلى أوليائها القيام بوظائف معينة ضمن نسق متماسك من القيم والمعتقدات. كما ربط بيرك بين الحياة الزراعية والطقوس التي تقام بالأضرحة، فالمواسم الدينية تمشي على إيقاع حركة الموسم الفلاحي، إذ يفتتح هذا الأخير بشعيرة التضحية الحيوانية التي تهدف إلى التشفع والاستعطاف مباشرة بعد سقوط الثلوج وفتح السواقي للري، ويختتم بطقوس تيمنية مع بداية موسم الحصاد وجني اللوز. وقد استعان بيرك في تأويله لباقي الطقوس والممارسات الأخرى بتنظيرات كل من فرايزر وموس وروني جرار وآخرين. وهذا ما يؤكد من جديد ما سبق وأن قلناه حول الدراسات التي تناولت المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي، أي أن الاستنتاجات العامة التي توصلت إليها هذه الدراسات تعكس بالأساس المرجعيات النظرية السائدة في ذلك الوقت، أكثر مما تعكس أسبابا وقناعات إيديولوجية قصدية ومباشرة. وقد كتب بيرك في مكان آخر مودعا فيه أطروحة البقايا الوثنية على نحو شاعري قائلا: «كل شيء بدأ وانتهى بالرقص، فمن الممكن القول أن الله مازال حاضرا في هذا المغرب العربي

65 - Ibid , p : 392.

المعفر والمذهب، لقد وصل صدى الرسالة السماوية كصوت آت من الصحراء ليمتزج بهذه الأناشيد الوثنية المنبعثة من حوض البحر الأبيض المتوسط»[66].

بقايا وثنية أم تفاعل معتقدات ؟

إن القارئ المتفحص لكل هذه الدراسات الكولونيالية حول موضوع المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمع المغربي، ليفطن بسرعة وسهولة إلى ذلك التشابه الكبير الذي يوجد بين هذه الدراسات وبين أبحاث فسترمارك حول الموضوع ذاته. ليس فقط فيما يتعلق بالاستنتاجات العامة التي أوجزناها فيما سميناه باستمرارية أطروحة البقايا الوثنية، إنما أيضا فيما يمس طريقة المعالجة ومنهج القراءة والتأويل. وقبل أن نسترسل في توضيح هذه المسألة لا بد أن نقف قليلا عند نقطة استمرارية أطروحة البقايا الوثنية لنرفع عنها بعض اللبس، إذ أنها استمرارية متداخلة إلى حد ما، فإدوارد فسترمارك الذي كان له السبق في الحضور إلى المغرب سنة 1898 لم ينشر كتابه المهم حول موضوع «الطقوس والمعتقدات» إلا سنة 1926 والذي حرره بناء على ما جمعه من معطيات خلال أبحاثه الميدانية المطولة التي سبقت بعقود عدة تاريخ تحريره ونشره. بيد أن هذا المؤلف عكس أيضا حصيلة ما اطلع عليه فسترمارك من كتابات الإثنوغرافيين السابقين كإدمون دوتي وإميل لاووست وآخرين، كما أن دراسته هذه وما تبعها من أبحاث والتي أبرزت مقولة البقايا الوثنية وأعلت من شأنها، ستؤثر في أعمال الباحثين الكولونياليين اللاحقين.

وهذا أمر تؤكده طريقة المعالجة التي اتبعتها هذه الدراسات جميعها، أي أعمال فسترمارك وأعمال الباحثين الكولونياليين الثمانية الذين وقفنا عندهم، التي استعملت نفس النسق التأويلي في قراءة وفهم مغزى الظواهر المدروسة واعتمدت على نفس المنهج المبني على الملاحظة المباشرة في تجميع وتصنيف المعطيات الإثنوغرافية. ولعل هذا ما يثبت صحة ما ذهبنا إليه بخصوص طبيعة الاستنتاجات التي خلصت إليها كل من دراسات فسترمارك ودراسات زملائه الكولونياليين، والتي كانت

66 - Jaques Berque : Dépossession du Monde . Seuil. Paris 1964. p : 9.

تعكس في نظرنا الطروحات التي كانت تطفح بها النظريات الأنثروبولوجية السائدة والمهيمنة آنذاك، أكثر من كونها تعكس آراء وأطروحات إيديولجية مبثوثة ومدسوسة تهدف إلى تسويغ الاستعمار، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين [67]، بدليل أن اختلاف المنطلقات الإيديولوجية وتباين الإطارات الناظمة لكل من أعمال فسترمارك والباحثين الفرنسيين، كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك،لم يكن له كبير الأثر على طريقة المناولة ولا على طبيعة الاستنتاجات. ولئن عجزت السوسيولوجيا الكولونيالية عن الفهم الدقيق لنمط المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي، فليس بسبب مقولة البقايا الوثنية التي لا يمكن أن نتنكب عنها جملة وتفصيلا، فهي ليست سعارا أصاب كل هؤلاء الباحثين، ففكرة تداخل وتفاعل المعتقدات في إطار المكونات الثقافية الوطنية لكل مجتمع من المجتمعات الإسلامية مسألة بديهية لا تحتاج إلى تدليل أو برهنة لإثباتها، وإنما لأن هذه الأبحاث كانت تفتقد إلى تصورات ملائمة للبنية الاجتماعية المغربية المؤسسة على أسلوب ثقافي مقبول من طرف السكان يبرمون من خلاله علاقاتهم ويحافظون عليها. ولئن كانت هذه الدراسات قد عملت على إرساء قواعد البحث الإثنوغرافي والسوسيولوجي بالمغرب ولا زالت تشكل، من حيث الكم، مصدرا مهما لا غنى للباحث في المجتمع المغربي عنه، فقد أصبحت اليوم متجاوزة معرفيا بسبب افتقادها لأدوات التحليل الملائمة، هذه الأدوات والمفاهيم الضرورية التي ستأتي بها دراسات لاحقة.

67 - يرى حمودي ورشيق أن فسترمارك والباحثين الكولونياليين كانوا يغضون الطرف عمدا عن بعض الطقوس التي كانت تحسب على الديانة الإسلامية (كطقس المعروف) ويعملون على عزل تلك التي لا تحسب عليها (كطقس بلمون)، كما ترى فاني كولونا أن الدراسات الأنثربولوجية بالمغرب العربي عموما خلال هذه الفترة كانت تصور الإسلام دائما أنه تحوير وتشويه لعادات قديمة جدا. أنظر بهذا الصدد :

- Abdellah Hammoudi : La victime et ses masque .Op.Cit , p : 17

-Hassan Rachik : Sacré et Sacrifice… . Op.Cit , p : 10

-Fanny Colona : Savant paysans. Eléments d'histoire sociale sur l'Algerie rurale. Office des publications universitaires. Alger 1987, p :11.

الأنثروبولوجيا الأنجلوساكسونية
وتطور المرجعيات الأكاديمية

الرباعية الجديدة ونهاية الاحتكار الفرنسي

شكلت المجتمعات المغاربية بشكل عام، والمجتمع المغربي بشكل خاص مع مطلع الستينيات، موضوعا للدراسة من طرف مجموعة من الباحثين الأنجلوساكسونيين الذين أصبحوا بمثابة المتخصصين الجدد في المعرفة بشؤون هذا المجتمع الذي استقطب خلال الفترة الكولونيالية أكبر عدد ممكن من الباحثين بالمقارنة مع كل المستعمرات الفرنسية الأخرى [68]. وقد طوح هذا الوضع الجديد بعيدا بهذا الاحتكار الفرنسي، خصوصا وأن الباحثين الفرنسيين قد عجزوا حسب أندري جوليان (A.Julien) عن إنتاج أي عمل تركيبي أو تقديم أية دراسة شمولية حول السنوات الخمس عشر الأولى من تاريخ المغرب المستقل باستثناء أطروحة لوفو « الفلاح المغربي المدافع عن العرش» [69]. ولم يستطع الباحثون الفرنسيون التنكف عن الاعتراف بالأهمية العلمية لأعمال نظرائهم الأنجلوأمركيين، إذ بدأوا يحرصون على تنظيم ندوات علمية مشتركة، ويتهافتون على نشر أعمالهم ضمن الإصدارات الأنجلوأمريكية الجماعية. وقد اعترف ج.ك فتان J.C Vatin وهو باحث فرنسي بشكل واضح وصريح بدور الأبحاث الأنجلوساكسونية عامة في تجديد المرجعيات الأكاديمية في دراسة المجتمعات الإسلامية والمجتمعات المغاربية بوجه أخص [70].

---

68 – استقطب المغرب بعد الاستقلال عددا كبيرا من الباحثين الأنجلوساكسونيين لعدة أسباب أهمها تساهل السلطات المغربية في تسليم رخص البحث بالنسبة للباحثين الأجانب بالمقارنة مع باقي دول المغرب الأخرى.

69 - Charles-André Julien : Préface . In Le commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite. Traduit par Catherine Aubin. PUF. 1975, p :12.

70 - Jean Claude Vatin : «Religion et politique au Maghreb, le renversement des perspectives dans l'étude de l'Islam». In Gellner et Vatin, Ed, Islam et Politique au Maghreb, C.N.R.S. Paris, 1980,p : 2.

وقد حظي المجتمع المغربي، كما في العهد الكولونيالي، بأكبر نصيب من هذه الدراسات الجديدة، اختلفت الأسباب إذن والنتيجة واحدة. ويمكن التمييز بين أربعة اتجاهات كبرى ضمن هذه الأعمال الأنثروبولجية التي اتخذت من المغرب مجتمعا للدراسة وهي كالآتي : الاتجاه الانقسامي، الاتجاه الدينامي، الاتجاه التأويلي، ثم اتجاه الاقتصاد السياسي.

يضم الاتجاه الأول كلا من أعمال إرنست جيلنر ودفيد هارت بالإضافة إلى جون واتربوري وجيمس ميلر. وقد حاول هؤلاء الباحثون، كل بطريقته وفي المجال الذي درسه، إثبات أن المجتمع المغربي مجتمع انقسامي جامد. بيد أن هذا النوع من التحليل قد أثبت قصوره الشديد في فهم البنيات الاجتماعية والسياسية للمجتمع المغربي، «فالانقسامية نظرية جاهزة كانت تبحث لنفسها عن نموذج ومثال في مجتمعات الشمال الإفريقي»[71].

أما الاتجاه الدينامي والذي تمثله أعمال كل من رسام فنوغرادوف، وولدن فليب بويل، وكفن دوير، وبونسيك د. سلكي، وسوزان شفر دفيس، وكنيث بروان، وفانسون كربانزوا وغيرهم، فإنه يجمع مختلف المكونات الاقتصادية والسياسية والسوسيوثقافية داخل مفهوم واسع للبنيات الاجتماعية المتغيرة والمتحركة.

يمثل الاتجاه التأويلي كل من كليفورد جيرتز وديل أيكلمان ولورنس روزن وهلدرد جيرتز، وبول رابنو وآخرون. وقد حاول هؤلاء الباحثون فهم طبيعة النظام الاجتماعي المغربي وضبط آليات تغيره انطلاقا من تصورات الأفراد وتمثلاتهم الثقافية حول الوجود وحول علاقاتهم الاجتماعية، ومن تم جاء تركيزهم على دراسة المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها كمفتاح لفهم النظام الاجتماعي والنظام المجتمعي ككل بالمغرب. أما اتجاه الاقتصاد السياسي وهو اتجاه مازال في طور التشكل، ويمثله دفيد صيدن، فيركز على تحليل المحددات البنيوية للعلاقات الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية، كما يهتم بدراسة السيرورات التاريخية و تأثيرها على تطور العلاقات الاجتماعية و طبيعة النسق الاجتماعي ككل. وقد كشفت دراسة صيدن حول الحياة

71 - Clifford Geerts : «In search of North Africa». New-york. Review of books ; April 22. 1991 p : 21

الفلاحية بالريف المركزي عن بداية الانتقال من وجود اجتماعي تقليدي بسيط إلى بنية معقدة من العلاقات الاجتماعية. وقد تناولت هذه الدراسات الأنثروبولوجية، على امتداد أكثر من ثلاثين سنة، بالدرس والتحليل عددا من الموضوعات كالمخزن والقبائل والزوايا والاستعمار والحركة الوطنية والدولة المستقلة والأحزاب السياسية والمعتقدات الدينية التي تشكل موضوع بحثنا.

وإذا كانت معظم هذه الأبحاث قد تطرقت إلى الحياة الدينية بالمغرب بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة تماشيا مع طبيعة الموضوع الرئيسي للبحث وانسجاما مع نموذجها التحليلي - إذ اضطر جيلنر مثلا إلى إدخال متغيرة الأولياء لإخفاء بعض مظاهر التناقض في الالتحام القبلي، واختزل كربنزانو الطقوس الدينية عند احمادشة في بعدها الاستشفائي المحض - فإن دراسات الاتجاه التأويلي وبالأخص أعمال جيرتز وأيكلمان، تعتبر بمثابة أهم الأبحاث التي تناولت الحياة الدينية بالمجتمع المغربي وأكثرها شمولية وعمقا[72].

كلفورد جيرتز وتطور المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي

يمكن التمييز عموما بين ثلاثة مستويات في دراسة جيرتز للحياة الدينية بالمجتمع المغربي، أولا نظريته حول الدين كظاهرة اجتماعية وثقافية وسيكولوجية، ثانيا التاريخ الديني للمجتمع المغربي، وثالثا البحث الميداني الذي أجراه في بداية سنوات الستينيات.

أ-النظرية الجيرتزية حول الدين.

يعتبر كلفورد جيرتز من كبار الأنثروبولوجيين المعاصرين الذين أسهموا في تطوير دراسة الأنساق الرمزية والثقافية داخل الممارسات الأنثروبولوجية سواء على مستوى النظرية أو على مستوى المنهج. وقد انطلق هذا الباحث في بناء نموذجه التحليلي من فكرة أساسية مفادها أن جميع الأبحاث الأنثروبولوجية التي أنجزت حول المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها -منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية

72 - Et-Tibari Bouasla : «Tendances actuelles de l'anthropologie anglo-saxonne :cas du Maroc » , In la sociologie marocaine contemporaine, bilan et persepectives. 1988. Rabat. Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines , serie colloque et séminaires n° 11.

إلى اليوم- لم تأت بجديد نظري يذكر، إذ اعتمدت فقط على الجهاز المفاهيمي الذي خلفه الرواد الكبار أمثال دوركايم وفيبر وفرويد ومالنوفسكي. فالباحث المعاصر ليس بوسعه أن يعمل أكثر من توسيع وتطوير هذه المفاهيم التي تعتبر بمثابة القاعدة الأساسية والخزان المعرفي لكل مساهمة أنثروبولوجية حول الدين[73].

وبناء على هذا المنطلق حدد جيرتز مهمته في تطوير البعد الثقافي للتحليل الديني مقتفيا في ذلك أثر فيبر ومتأثرا بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة، بكل من بارسنز (الذي كان أستاذه بجامعة هارفارد) وشيلر وكلوكهن وبواز وسبير وبالطبع كلود ليفي ستروس.

وقد حاول هذا الباحث الأمريكي الاستفادة من قراءاته النظرية وأبحاثه الميدانية المبكرة لبناء تعريف عام للدين ينسحب على جميع الأشكال الدينية الممكنة. وقد جاء هذا التعريف على الشكل التالي: «الدين نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة، وانتشار واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات، بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد.»

ويعني هذا التعريف الخماسي ذو الصيغة المعقدة أن الرموز المقدسة المرتبطة فيما بينها تعمل على إدماج «إتوس» ما – بمعنى مجموع الطبائع والدوافع القوية المنتشرة والدائمة – مع نظرة معينة إلى العالم، أي مجموع التصورات حول النظام العام للوجود. والدين بهذا المعنى يربط الصورة الجوهرية للحقيقية بمجموعة من الأفكار المتماسكة حول الكيفية التي ينبغي على الإنسان العيش وفقها، موفقا بذلك بين الأنشطة البشرية وصورة النظام الكوني، وباعثا في الوقت نفسه صورا عن هذا النظام الكوني فوق مستوى الوجود البشري.

ويقول جيرتز (في نص مطول) موضحا مفهومه للدين: «لقد أصبحت المعتقدات الدينية التي تشكل على مستوى الواقع أسلوب الناس في الحياة، قابلة

73- اقترح كليفرد جيرتز نموذجا تحليليا لدراسة مختلف الأشكال الدينية ضمنه مقالته الشهيرة «الدين كنسق ثقافي» التي نشرت سنة 1966 وكتابه «الإسلام تحت الملاحظة» الذي ظهر للوجود سنة 1968 والذي واصل من خلاله جيرتز عرض ومناقشة نموذجه التحليلي من خلال تطبيقه في دراسته للحياة الدينية بكل من المغرب وأندونيسيا، محاولا بذلك إثبات إجرائية وفعالية هذا النموذج التحليلي النظري الذي يركز على البعد الثقافي في دراسة الدين.

للإدراك لأنها تبدو وكأنها تمثل طريقا في الحياة تم اقتباسه من العالم الواقعي بشكل مثالي [...] كما أن البنية الجوهرية المفترضة للحقيقة غدت قابلة للإدراك شعوريا لأنها قدمت على أنها الوضعية الفعلية للقضايا التي تكيفت وحدها فقط مع هذا الأسلوب في الحياة، وهي التي مكنته حتما من الازدهار. وبهذه العملية المزدوجة يتم قبول واستقبال المعتقدات الميتافيزيقية وترسيخ الضوابط الأخلاقية لتصبح كل واحدة مثبتة ومدعمة للأخرى. وهذا الدعم المتبادل هو ما تعبر عنه الرموز الدينية وتحتفي به، وهو ما ينبغي بالضبط على كل تحليل للدين محاولة تفسيره وتوضيحه.»

وتحتل الطقوس، حسب جيرتز، أهمية كبرى داخل النسق الديني، فهي التي تجسد بالأساس عملية الدمج التي تقوم بها الرموز المقدسة بين النظرة إلى الكون ونظام القيم. فالفهم الدقيق للكيفية التي يفكر بها الناس يمر بالضرورة عبر فهم سلوكاتهم وتصرفاتهم في سياق الأحداث الاجتماعية، ولذلك فإن فهم الدين - الذي يتم انطلاقا من فهم لنظرة المؤمنين إلى الكون - يمر بالضرورة عبر دراسة الأشكال الثقافية التي تعني حسب جيرتز «بناء وإدراك واستعمال الأشكال الرمزية»، وهذه الأشكال الرمزية هي بالأساس وقائع اجتماعية ذات طابع عمومي كالزواج وقابلة للملاحظة كالزراعة. وبما أن الباحث لا يستطيع إدراك العالم بالضبط كما يدركه المؤمنون فإنه على الأقل يستطيع دراسة الطريقة التي يستعمل بها هؤلاء المؤمنون الرموز المجسدة لمعتقداتهم، «فالإثنوغرافي ليس بوسعه إدراك ما يدركه مخبروه، فما يدركه هو ليس في الواقع سوى - ولعل هذا كاف - ما يدركونه هم مع أو بواسطة أو من خلال... الرموز.»

ولفك معاني هذه الرموز يعتمد الباحث على «الوصف المكثف» للفعل thick description الذي يسعى من خلاله إلى رصد وجهة نظر الفاعل نفسه، وهو وصف ثاقب ودقيق يميز بين «رمشة العين القصدية ذات المعنى والأخرى العفوية التي لا تعني شيئا». ويتجاوز هذا الوصف المكثف ذلك الوصف الضعيف thin description المتبع عادة، والذي لا يتعدى رصد السلوك الخارجي للفاعل كما يبدو للملاحظ.

وترتبط معاني هذه الرموز، بشكل ضيق، بالسياقات النوعية التي تندرج فيها، إذ أن البعض منها يكون محط تركيز في سياقات اجتماعية معينة دون أخرى، فمفهوم

الخامس إلى الوجود فكرة الملك الولي حيث جمع ببراعة أثناء فترة حكمه القصيرة بين الولي الصالح والسياسي المقتدر. وبهذا المعنى تكون مؤسسة الملكية بالمغرب، التي تجمع بين التقليد الجوهري «intrinsic» والتقليد التعاقدي Contractual ، ليست فقط المفتاح الأساسي لفهم طبيعة النظام السياسي وإنما لفهم النظام الديني أيضا لهذا المجتمع.

ج - الحياة الدينية بالمجتمع المغربي بين «عقيدة البركة» وعلمانية الحياة اليومية.

اعتمد كلفورد جيرتز في رصد وتحليل التغيرات التي عرفتها الحياة الدينية بالمغرب بالأساس على المعطيات الميدانية والتاريخيةالتي جمعها حول الموضوع. وقد انطلق هذا الباحث الأمريكي من افتراض نظري رئيسي مفاده أن الدين مؤسسة اجتماعية والعبادة نشاط اجتماعي والاعتقاد قوة اجتماعية، وعليه فإن دراسة الحياة الدينية لمجتمع ما ينبغي أن تبدأ من تحليل «أنساق الدلالة» التي يستعملها الفرد داخل الحياة الاجتماعية. « فمن أجل معرفة طبيعة التغيرات التي تطرأ على الأشكال الدينية لا ينبغي جمع رفات الوحي أو وضع لائحة للمثالب والزلات، وإنما ينبغي كتابة تاريخ للخيال [الاجتماعي].» [75]

وبناء على هذا التصور المنهجي قام جيرتز بتحليل قصة الولي اليوسي التي تجسد في نظره «صورة الروحانية الحقيقية» عند المغاربة بغض النظر عما كان عليه هذا الرجل في الواقع [76]. فاليوسي أصبح شخصية أسطورية ذات دلالة ثقافية عميقة وواسعة. وقد كشف جيرتز من خلال تحليله لصورة هذا الولي كما يتمثلها ويتداولها الخيال الشعبي المغربي، عن كنه معنى البركة التي لم تكن مجرد مفهوم ديني وإنما عقيدة دينية بأكملها، وهي تعني أن المقدس يتجلى في العالم كهبة إلهية وقوة يختص بها أناس معينون دون غيرهم، فالوالي الصالح يمتلك البركة بنفس الطريقة التي يحصل بها الناس على القوة أو الشجاعة أو الجمال أو غيره من الصفات الموهوبة، وتصدر البركة عن الانحدار النسبي من الرسول أيضا. وتعكس مسألة امتلاك البركة سواء من مصدرها النسبي أو الإعجازي أو هما معا معظم دينامية التاريخ الثقافي

75 -Ibid.p : 25.

76- هو أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي شخصية تاريخية مغربية عاشت في القرن السابع عشر الميلادي، ويمكن الرجوع إلى كلفورد جيرتز في المصدر المذكور لمعرفة قصة هذا الولي مع السلطان المولى إسماعيل.

المغربي. وترمز قصة اليوسي مع السلطان المولى إسماعيل إلى العلاقة القائمة بين البركة الانتسابية والبركة الإعجازية وكيف تفرض الثانية على الأولى الاعتراف بها وإضفاء الشرعية عليها. فقد كان الأولياء وهم مالكو البركة بامتياز، بمثابة المؤسسين الحقيقيين للوعي والنماذج المشكلة للمجتمع في «المغرب الغابر». إلا أن الأمر لم يعد كذلك مع بداية القرن العشرين حيث تغيرت الحياة الدينية للمجتمع المغربي بشكل كبير، وهذا أمر طبيعي ومتوقع طالما أن «الدين ليس ما هو إلهي وإنما مجرد فكرة عنه، فالناس يتعاملون بالأساس مع تصورات عن الدين ترتبط بالضرورة بوظائف مكانية وزمانية محددة.»[77] وقد عمل المغاربة جاهدين على الحد من نضج التناقضات التي نشأت بحكم التغيرات التي مست مجتمعهم انطلاقا من تجربة الاستعمار إلى المؤسسات الجديدة التي ظهرت للوجود مع استعادة السيادة الوطنية، حيث اجتهدت الحركة السلفية لتحول دون اصطدام الدين بالعلم وذلك بأن «جعلت» هذا الأخير، أي اعتبرته، يبحث في المسائل المادية التي لا تمس نتائجها بالضرورة حقائق الدين، إذ «نظر إلى العلم كعلم وإلى الدين كدين»[78]. وبما أن مهمة الدين هي جعل الحياة أقل صعوبة في الفهم بالنسبة للمؤمنين وأقل تعارضا مع حسهم المشترك، و ما دام الاعتقاد الديني هو مصدر الحس المشترك الذي يصوغ ويشكل الفعل الاجتماعي، فإن التقاليد الدينية المغربية المعدلة تبقى رهينة استمرارية نمط الحياة التي تصوره، مما يفسر في جزء كبير اليوم العلمانية الواقعية التي تطبع الحياة اليومية للمغاربة، والتي تناسب أكثر العقلانيين تشددا. فالاعتبارات الدينية في المجتمع المغربي رغم كثافتها، لا تلعب دور الموجه للسلوك إلا في بعض المجالات المحدودة، فهي تكاد تغيب مطلقا في الشؤون التجارية والقضايا السياسية. بيد أن هذا التمييز بين أشكال الحياة الدينية وجوهر الحياة اليومية يسير حتما نحو نقطة الانفصام الروحي.[79] ويرى جيرتز أن الحياة الدينية بالمجتمع المغربي لم تعرف تغيرا كبيرا منذ نهاية الستينيات(تاريخ صدور كتابه Islam Observed) حتى بداية التسعينيات (تاريخ صدور الترجمة الفرنسية لهذا المؤلف) بسبب استمرارية النظام السياسي،

77- Clifford Geertz : Islam observed.Op.Cit, p :194.
78 - Ibid, p : 106.
79 - Ibid, pp :112 et 126.

ذلك أن المغرب ويعكس بلدان إسلامية كثيرة لم يفرض على الدين التكيف مع التغيرات العنيفة على هيأة وشاكلة السلطات المركزية[80]. وتعتبر هذه الخاصية حسب جيرتز بمثابة صمام الأمان الحقيقي ضد كل الاحتجاجات الدينية، وهذا ما يفسر نجاح الدولة عبر السياسات الحكومية المتوالية للحد من خطورة الحركات الإسلاموية التي بقي تأثيرها حبيس الجامعات وبعض المناطق الهامشية[81]. ولم تعمل هذه السياسات الحكومية لتحقيق هذا الإنجاز أكثر من تقنين وتوجيه الحماس الديني للشعب عن طريق دعم المؤسسات التقليدية، مما يعني أن الكوابح الحقيقية ضد الميولات والنزاعات الراديكالية توجد داخل الشعب نفسه. «فالنظرة الروحية للمغاربة، كما يرونها هم، موحدة وغير مجزأة إلى نزاعات متنافرة، وبالتالي تبقى المسألة المركزية هي تطبيق هذه الرؤية على الحياة اليومية، وبالإضافة إلى ذلك فإن التكيفات والتوفيقات وكذا التغيرات في المواقف التي حدثت من جراء التبدلات، التي حصلت في السنين الأخيرة، قد اتخذت طابع الممارسة والتطبيق أكثر من الطابع الإديولوجي.»[82]

د- التركيبات الجيرتزية : الغموض أصل التناقض

ركزت مجمل الانتقادات التي وجهت إلى أبحاث جيرتز حول الدين بالأساس على «التفاوت الكبير بين التنظير والتطبيق»[83]. بيد أنه لا يوجد في اعتقادنا ثمة تفاوت أو تناقض وإنما غموض يكتنف بعض مؤلفات جيرتز، ويرجع هذا الغموض

80- أنظر مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب جيرتز في :

Clifford Geertz : Observer l'Islam, Changements religieux au Maroc et en Indonésie, traduit de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset. Paris. la découverte.1992, p : 2

81- يمكن الاعتراض على هذه الخلاصة الجزئية المتمثلة في التقليل من شأن الحركات الأصولية وتأثيرها على مسار الحياة الدينية بالمجتمع المغربي بحجة غياب جيرتز عن المغرب في العقدين الأخيرين اللذين برزت وتطورت خلالهما هذه الحركات وبسبب أحداث 16 ماي الدرامية التي كسرت ما يمكن تسميته بالاستثناء المغربي، وإن كان قد أشار في خلاصة كتابه Islam Observed إلى إمكانية بروز معارضة أصولية معادية للحداثة من داخل الإرث السلفي (انظر جيرتز :1971 : 88).

82 - Clifford Geertz : Observer l'Islam-Op.Cit.p : 9

83 - انظر بهذا الصدد الأعمال الآتية :

Talal Asad : «Anthropological conceptions of religion : reflection on Geertz». (Man) 18 : 2 june 1983 .

- Paul Shankman : «The thick and The thin, On the interpretive theoretical program of Cllifford Geertz ». Current Anthropology 25 ; 3 . 1984.

- Henry Munson. Jr : « Geertz on religion : the theory and the practice» Religion - acadcmic press London. 1986.

إلى ثلاثة عوامل أساسية: أولا طبيعة النموذج التحليلي المقترح وثانيا صعوبة الدين كموضوع للدراسة وثالثا أسلوب جيرتز في الكتابة والتصنيف.

1- نموذج تحليلي واسع:

يتميز النموذج التحليلي «التأويلي» لدراسة الدين بتوسيعه لمفهوم هذا الأخير، ليشمل مختلف الأشكال الثقافية داخل المجتمع المدروس، مما يوفر للباحث قدرا كبيرا من الحرية في تأويل وتفسير الرموز الدينية/ الثقافية. وقد نتج عن هذا الوضع تعدد التأويلات وتضاربها واختلاف الباحثين، فالتفسير الذي قدمه جيرتز لخصوصية الحياة الدينية عند المسلمين بأندونيسيا، ومؤداه أن تصورهم للوجود تصور هندوسي إشراقي في العمق مغلف بلبوس إسلامي، لم يقنع روبرت هفنر Robert Hefner الذي يرى أن جيرتز لم يفهم بالمرة طبيعة التدين عند المسلمين الأندونيسيين ولا طبيعة تركيبة المجتمع الأندونيسي [84].

2- موضوع حساس ومعقد:

هناك خاصيتان اثنتان ظلتا ملازمتين للدراسة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للدين وهما الحساسية والتعقيد، والمقصود بالخاصية الأولى الاستفزاز الذي تمارسه استنتاجات هذه الدراسات داخل الأوساط الدينية خصوصا المتشددة منها، أما الخاصية الثانية وهي الأهم هنا والمقصود بها الطابع الانفلاتي للدين كموضوع للدراسة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، فالدين من وجهة نظر هذه المقاربة لا يقبع داخل قوالب جامدة ومحنطة، وإنما نمط تفكير وسلوك متغير ومتحرك يمس كافة مجالات الحياة اليومية يفعل فيها وينفعل بها، وعليه يعدو الدين بهذا المعنى الواسع والدينامي صعب الرصد والضبط والتحديد.

3- كتابة أدبية:

تتميز كتابات جيرتز بشكل عام وأبحاثه حول المعتقدات الدينية بشكل خاص بأسلوب متفرد في الكتابة والعرض والتصنيف، فهو يكتب بأسلوب أدبي غاية في

84 – روبرت هفنر (Hefner) باحث أنثروبولوجي من جامعة بوسطن–لقاء خاص–بيلاجيو. إيطاليا 1995.

التعقيد مليء بالمجازات والتشبيهات، مما يضفي على نصوصه مسحة من السحر والغموض في الوقت نفسه، حتى إنه يصعب على قارئه تحديد مصدر «متعة النص» ومعرفة ما إذا كانت آتية من أهمية الفكرة المطروحة، أو من جمال طريقة التعبير عنها. بالإضافة إلى اشتهار أسلوب هذا الباحث في الكتابة بكثرة فتح الأقواس وأحيانا بداخلها أقواس أخرى، كما أن طريقته في التصنيف تبتعد عن الأساليب الأكاديمية المعهودة، وقد فطن جيرتز إلى هذه المسألة و أرجعها إلى «الطبيعة الارتجالية للدراسة المقارنة للدين».[85]

ديل أيكلمان وقدرة المعتقدات الدينية على التكيف.

لاحظ ديل أيكلمان أن أغلب الدراسات التي كتبت حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية اقتصرت على تحليل النصوص المكتوبة والإيديولوجيات الصريحة التي تنشرها الإنتلجنسيا الدينية. إذ وجدت الحركات الإصلاحية ذات الإيديولوجيات الواضحة العدد الوافر والأوفر من الباحثين الراغبين في دراستها، في حين لم تحظ المعتقدات الشعبية التي لا ينبري أحد للدفاع عنها سوى باهتمام نزر قليل من الباحثين الذين تصدوا لدراستها وتحليل سياقها الاجتماعي. وتشكل أبحاث جاك بيرك في وقت سابق وأبحاث كلفورد جيرتز في وقت متأخر، أبرز العلامات المضيئة في هذا الباب. ولذلك سعت دراسة أيكلمان «الإسلام في المغرب» جادة لـ «مقاربة الإسلام كما يتمثله ويعيشه الناس في المجتمع المغربي [..]، وإعطاء دلالات سوسيولوجية لبعض الأشكال المتغيرة في أحد التقاليد الدينية الكبرى»[86].

وقد سلط أيكلمان الضوء من خلال أطروحته الجامعية هذه على جانبين إثنين داخل الحياة الدينية للمجتمع المغربي، إذ قدم تحليلا دقيقا لطبيعة المفاهيم المكونة لنظرة المغاربة إلى الكون من جهة، كما حاول تفكيك وإعادة تركيب المعتقدات الدينية التي تقبع خلف ما أسماه «بإيديولوجية الزوايا والصلحاء بالمغرب» من جهة أخرى.

---

85 - Clifford Geertz : Islam observed . Op , Cit . P : 233 .

86 - ديل أيكلمان: الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، الجزء الأول، دار توبقال للنشر، 1989، ص: 16.

أ - نظرة المغاربة إلى الكون وأضلاعها الخمسة:

تتكون نظرة المغاربة إلى الكون حسب أيكلمان من خمسة مفاهيم أساسية هي : «المكتوب» «العقل» «الحشومية» «الحق» و«العار». وتحمل هذه المفاهيم في طيها دلالات منطقية يناسب بعضها البعض، فهي أشبه ما يكون بقطعة «البازل» التي تختلف القطع المكونة لها في الشكل، لكنها تنسجم لتخلق وضعا محددا[87] . فمفهوم «المكتوب» (المقدر) عند المغاربة يفسر واقع الأمور في الحاضر والمستقبل، ويضفي المشروعية على التفاوت في توزيع المكانة الاجتماعية والجاه بين الأفراد كواقع خاضع للإرادة الإلهية، فالإنسان المؤمن «بالمكتوب» ليس هو من يقبل بمشيئة الله فقط، وإنما يعمل باستمرار على تكييف أعماله لتساير هذه المشيئة الإلهية. أما العقل عند المغاربة فيعني امتلاك معرفة إمبريقية وقدرة على تسخير قواعد السلوك، أي «القاعدة» التي تستجيب من وجهة تحليلية إلى متطلبات عالم الدلالات الذي يشارك ويعيش فيه كل المغاربة، وهو قابل باستمرار للتغيير وإعادة التفاوض. وينبني الحكم على امتلاك العقل بالأساس على مدى قدرة الفرد في إظهار معرفته «بالقاعدة»، حسب التعبير المغربي، الخاصة بكل سياق.

في حين يتضمن مفهوم «الحشومية» (الحشمة) الاحتراس اللازم في السلوك، في إطار قواعد السلوك التي يشارك فيها أعضاء المجتمع، فالحشومية ليست ذلك الشعور الأخلاقي الباطني للفرد، كما هو الشأن في سلوكاته العمومية مع الآخرين الذين يدخل معهم في علاقات منتظمة، وإنما هي تعني فقط عدم الخروج عن الصورة التي من المنتظر أن يضع فيها المرء نفسه إزاء الآخرين «ممن يقيم لهم الاعتبار». تحمل لفظة «الحق» وهي المفهوم الرابع المكون لنظرة المغاربة إلى الكون حسب أيكلمان معان متعددة تختلف باختلاف السياق الذي تندرج فيه، فهي يمكن أن تعني النصيب أو الامتياز أو الالتزام أو التعهد، بيد أن المعنى الذي يقصده أيكلمان هو الروابط التي تنتج عن علاقات الحق التي يعقدها الأفراد فيما بينهم، والتي تشكل لحمة للمجتمع. ويطبع هذه الروابط في أغلب الحالات عدم التوازي، إذ أن كل علاقات الحق تفرض على المتعهدين الوفاء بعدد من الالتزامات تكون عواقبها وقيمتها محسوبة

---

87 - ديل أيكلمان : الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، الجزء الأول، دار توبقال للنشر، 1991، ص : 16.

بكيفية مسبقة. أما «العار» وهو المفهوم الخامس والأخير، فهو حمل معنوي يرمى به على شخص أو جماعة من الأشخاص لا يمكن التخلص منه إلا بالاستجابة للطلب المرافق. ويميز أيكلمان بين شكلين للعار، العار الكبير الذي يستعمل في فض النزاعات بين القبائل والجماعات الكبيرة، والذي اختفى من الوجود بعد إحكام السيطرة الفرنسية على المغرب، والعار الصغير الذي يقتصر استعماله على الأفراد الذين يلجأون إليه عندما يرون ذلك ضروريا، وهو ما زال قائما ومستمرا في الوجود. ويعتبر أيكلمان «العار» حالة قصوى من علاقات «الحق» التي يتم اللجوء إليها عندما تفشل الأساليب المتضمنة داخل هذا الصنف من العلاقات، فهو لا يستعمل إلا في الحالات التي يراد فيها إصلاح ما انقطع من علاقات، أو إجبار أحد الأفراد على تلبية طلب معين. ومن أهم مبادئ العار الضمنية، عدم التساؤل عن صحة أو خطأ الموقف الذي أدى إلى اللجوء إلى استعماله. والواقع أن هذا التحليل الذي قدمه أيكلمان للمفاهيم المؤسسة لنظرة المغاربة إلى الكون، وبالرغم من بعض تأويلاته التي يصعب على القارئ الاقتناع والقبول بها بسهولة، فإنه يبقى مع ذلك تحليلا قويا ومتماسكا إلى حد بعيد، يسلط الضوء على جانب مهم من الحياة الدينية بالمجتمع المغربي ظل معتما لوقت طويل.

ب - إيديولوجية الزوايا : الباطن أبلغ من الظاهر

تعتبر معتقدات الزوايا والصلحاء في المغرب إيديولوجيا دينية ضمنية بامتياز حسب أيكلمان، إذ أن الأتباع والخدام لا يعبرون بكيفية واضحة ومنظمة عن اعتقادهم، بيد أن الدلالات المحمولة في سلوكاتهم وأقوالهم، على علاتها، تندرج بالضرورة ضمن منطق اجتماعي فاعل وإن كان مسكوتا عنه. ومهمة الباحث الأنثروبولوجي هي إدراك وفهم هذا المنطق الاجتماعي الخفي وإبراز أسسه ومرتكزاته، ويقوم الاعتقاد في الزوايا، حسب أيكلمان، على أساس امتلاك الصلحاء، شيوخ هذه الزوايا، للبركة وقدرتهم على منحها لمريديهم وخدامهم وأتباعهم. وتشكل البركة حسب هذا الباحث نواة هذا الاعتقاد الديني وأهم أسسه ومرتكزاته، إذ تستعمل كقوة خفية ونعمة إلهية تفسر جميع الوقائع والأحداث عاديها وخارقها، فهي تعني الدهاء السياسي الخارق عند بعض الأفراد، وتبرر الرفاه والعيش الرغيد عند بعض

الناس دون غيرهم وفي مناطق معينة دون أخرى، وتضفي معنى على وقوع أحداث وعدم وقوع أخرى. إنها، وحتى نستعمل تعبير المؤلف نفسه، «رمز يجسد هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي المغربي». ويذكرنا هذا الاستنتاج بمثيله عند كلفورد جيرتز الذي جعل من البركة عقيدة قائمة بذاتها لا مجرد اعتقاد. ويرى أيكلمان أن الأولياء، مالكو البركة بامتياز، مقربون بالضرورة من الحضرة الإلهية، مما يجعل منهم أحسن الوسطاء وخير الشفعاء، ولذلك فإن الخدام والأتباع يبحثون دائما عن كل العلامات والإشارات التي تقودهم وتدلهم على صلحائهم[88].

وليست هذه المعتقدات كينونات أفلاطونية حرة الحركة، وإنما أنساق معتقدات تم تشكيلها داخل مجتمع، وارتبطت استمراريتها بسيرورة اجتماعية معينة. وقد أعطت هذه المعتقدات صيغة للإسلام كانت ذات دلالة بالنسبة للقبائل وسكان المدن طيلة أربعة قرون، وما تزال هذه الصيغة إلى اليوم ضرورية عند البعض منهم. كما أنها إديولوجية متحركة استطاعت أن تتكيف مع عدد من المواقف المتغيرة. فبالرغم من أن نظام الحماية عمل على التقليل من خصوصيات الصيرورة الاجتماعية التي حافظت على إيديولوجية الزوايا خلال أربعة قرون- حيث ظهرت في المدن بدائل أخرى من أنماط المعتقدات الإسلامية، أعطت صيغة مثالية لما يجب أن تكون عليه علاقة الإنسان بالغيب - إلا أن هذه الإيديولوجية الإصلاحية لم تستطع أن تعوض في جميع الحالات إيديولوجية الزوايا والصلحاء، إذ ارتبط هؤلاء الأولياء في أذهان الناس بمواقف حياتية محسوسة لم يكن باستطاعة الإسلام الرسمي، بما يضم من مبادئ مساواتية، أن يساعدهم فيها. فالتصور الذي تتضمنه معتقدات الصلحاء والزوايا للغيب يتميز بحضوره المباشر في المواقف الحياتية، ويزود حامليه بشكل ضمني بنوع من التحكم في المجهول، في حين يظل التصور المثالي الذي يعطيه الإصلاحيون لفكرة الوحدانية غريبا عن تجربة الناس وعن حسهم المشترك. ويرى أيكلمان أنه إذا كان الوعي بمبادئ الإسلام الرسمي قد أصبح اليوم أقوى بكثير مما كان عليه في الماضي، فإن الإسلام الذي يدعو إليه الإصلاحيون يعد أقل توافقا مع

88 - المصدر نفسه، ص: 49.

التنظيم الاجتماعي. فالإسلام كباقي التقاليد الدينية الكبرى يخضع لإعادة صياغة وتأويل معتقداته من طرف الحاملين لها عبر الأجيال المتعاقبة والسياقات الجديدة، حتى وإن كان هؤلاء الحاملون لها أنفسهم لا يدركون أنهم قد أعادوا صياغتها [89].

ج - ديل أيكلمان : البساطة والوضوح

يرفض أيكلمان وجود «مدرسة تأويلية» ينتمي إليها ، فهذه المدرسة المزعومة ليست في نظره سوى اتجاه عام في التحليل يتفق الباحثون الذين يسيرون في ركابه حول قضايا معينة كما يختلفون حول أخرى. بيد أننا لو قارنا بين أعمال أيكلمان وجيرتز حول الحياة الدينية بالمغرب ، سنجد هناك نوعا من التطابق على مستوى الخطوات المنهجية المتبعة ،وعلى مستوى الاستنتاجات العامة التي توصلا إليها . ففيما يخص هذا المستوى الأخير الذي يهمنا هنا أكثر ، نجد أن جيرتز وأيكلمان يتفقان على ثلاثة قضايا أساسية وهي كالتالي :

أولا : عدم توفق الباحثين السابقين لهما في فهم طبيعة الحياة الدينية بالمجتمع المغربي على نحو سليم بسبب افتقارهم إلى الأدوات التحليلية الملائمة.

ثانيا : خضوع المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي بشكل مستمر لإعادة الصياغة والتشكيل من أجل مسايرة التنظيم الاجتماعي والحس المشترك السائدين.

ثالثا : أهمية وحجم دور السلطة المركزية في إعادة إنتاج الأفكار والتنظيمات الدينية وتوجيه الحماس الديني للمغاربة.

وعلى الرغم من هذا «التطابق» ، فإن أيكلمان يتميز بأسلوبه الواضح في الكتابة والتصنيف ، عكس جيرتز الذي يكتب بأسلوب معقد يغلب عليه الانطباع الأدبي ، ويكتنف الغموض أهم تصنيفاته كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك . أما أيكلمان فيعرض أفكاره بوضوح بالغ ويحرص حرصا شديدا على أن تكون التصنيفات والتقسيمات التي يقوم بها تسهل عملية التتبع والاستيعاب . بيد أن هذا لا يعني قطعا أن الاتجاه التأويلي ليس مدرسة أنثروبولوجية قائمة الأركان .

89 - Dale.F.Eickelman : The Middle East. An anthropological approach ; Englewood Cliffs. Nj. Prentice Hall.Inc 1989,p :2

خلاصـــة

نود أن نؤكد هنا، في نهاية هذا الفصل الذي خصصناه لأهم الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية التي تناولت المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي، على الإشكال الضيق الذي حكم تعاملنا مع هذه النصوص والذي أفصحنا عنه سابقا، إذ لم يزد هدفنا عن محاولة معرفة الخلاصات والاستنتاجات العامة التي توصلت إليها هذه الدراسات[90]. ولهذا فإننا لا ندعي القيام من خلال هذا الفصل بمراجعة نقدية شاملة لمجمل المفاهيم الأنثروبولوجية والسوسيولوجية التي أفرزتها هذه الأعمال. فبالرغم من قراءتنا المتفحصة والمتأنية لهذه النصوص، فإننا لا ندعي بالمرة أننا استنطقنا بياضها أو استخرجنا كل خفاياها، إذ أن هذا الهدف يبلغ من العمق والشساعة ما يجعله قابلا لأن يكون موضوعا لأكثر من بحث جامعي مستقل[91]. وإذا كنا قد استنتجنا أن الخط الرابط الذي يجمع بين كل من دراسات إدوارد فسترمارك وإدمون دوتي وإدوارد مونتي وهنري باصي وإميل لاووست وألفرد بيل وجورج دراك وإميل درمنغن هو أطروحة البقايا الوثنية، فهذا لا يعني أننا قد لوينا أعناق هذه النصوص لتساير منظورا مسبقا. والشيء نفسه نقوله عن الدراسات الأنجلوأمريكية وعلى الأخص دراسات الاتجاه التأويلي التي قاربت المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي انطلاقا من مرجعيات جديدة ملائمة إلى حد بعيد، على الرغم من «شبهتها» الظواهرية التي تحد من قيمتها العلمية حسب بعض الباحثين.

---

90 - سيلاحظ القارئ أننا لم ندرج ضمن هذا الفصل الدراسات التي أنجزها بعض الباحثين المغاربة، والواقع أن مرد ذلك يعود لكون هذه الدراسات قد تناولت موضوع المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بالمجتمع المغربي ضمن إشكاليات فرعية، أو ركزت على بعض جوانب الموضوع دون أخرى. بيد أننا سنستحضر هذه الأعمال ونحاورها في الفصول اللاحقة.

91 - انظر بهذا الصدد على سبيل المثال لا الحصر :

Mohammed Berdouzi : Problèmes d'interprétation et fondements conceptuels des approches anglo-américaines concernant le Maroc, Eude d'un corpus de travaux d'anthropologie et de science politique, Thèse de doctorat d'état en droit public 1987. Rabat, Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales.

الفصل الثاني

التديـن والمجـال

تعتمد جل الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية في الغالب الأعم على أبحاث ميدانية ضيقة ومحددة تعمم نتائجها على نطاق أوسع، مما يدفع حتما إلى التساؤل حول مصداقية هذا التعميم. هل المعرفة بتفاصيل نظام اجتماعي مصغر لقرية أو مدينة أو حتى منطقة كاف لاعتباره نموذجا للمجتمع العام بأكمله؟ أليس هذا النوع من التعميم هو تقليص واختزال -كما يقول جيرتز- «لأمريكا في جونزفيل» و«للمكسيك في نيوكاتان»؟ ويرد جيرتز على هذا التساؤل بالنفي، إذ أن الأنثروبولوجيين لا يعملون بدراساتهم الضيقة في الواقع أكثر من محاولة اكتشاف الإسهامات التي يمكن أن تقدمها محاولات الفهم المحدودة للتفسيرات الشاملة، هذه التفسيرات العامة التي لا يمكن إلا أن تعتمد على دراسات ميدانية دقيقة ومحددة قابلة للفحص والاختبار شأنها في ذلك شأن كافة الافتراضات العلمية [1].

وقد طرح ديل أيكلمان الإشكال ذاته إذ قال بهذا الصدد : «إن الباحث على وعي تام بأنه مضطر للقيام بدراسات مكثفة في مناطق جغرافية ضيقة لكن مع رغبة أكيدة في استخلاص فرضيات يمكن تعميمها على وحدات أكبر، فالمشكل ليس هو أن نعمم أو لا نعمم، ولكن المشكل الحقيقي هو أن نعرف كيف نعمم» [2]. ويعتبر اختيار المنطقة مجتمع الدراسة من أهم ضوابط هذا التعميم، ومقياسا تحدد به رصانة العمل الأنثروبولوجي ككل. وقد واجهت الدراسات الانقسامية حول المجتمع المغربي انتقادات عدة بسبب هذه المسألة. إذ من المعلوم أن جيلنر وهارت وكل الباحثين الذين حذو حذوهما عمدوا إلى اختيار مناطق قبلية معزولة وبعيدة

---

1 - انظر مقدمة كتاب :

Clifford Geertz: Islam observed.Op.Cit.

2 - ديل أيكلمان :الإسلام في المغرب، الجزء الأول، مصدر سابق الذكر.ص : 10 .

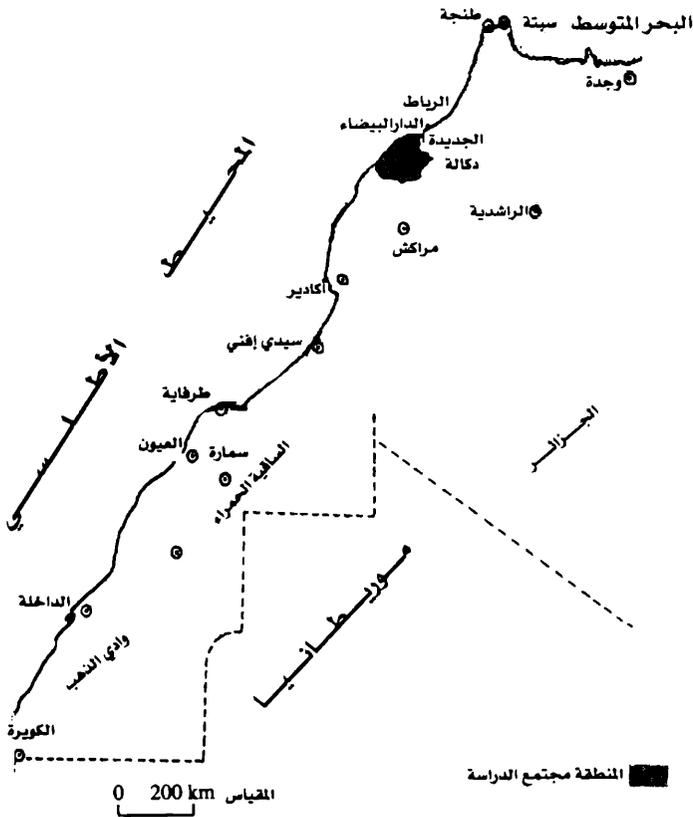
عن كل أشكال التأثير الخارجي، بما فيه تأثير المخزن،وذلك من أجل تحقيق الشروط المثالية لتطبيق النظرية الانقسامية. في حين حرص الباحثون التأويليون وفي مقدمتهم جيرتز وأيكلمان على اختيار مناطق حضرية وأخرى قبلية كانت تقع تحت النفوذ المباشر للمخزن. وعلى الرغم من أن هذه المناطق التي وقع عليهاالاختيار-«صفرو» بالنسبة لجيرتز وطلبته و«أبي الجعد» بالنسبة لأيكلمان -ليست «ميدل ثاون المغرب» على حد تعبير أيكلمان نفسه- أي مدنا تجمع كل خصائص المدينة المغربية-فإنها تتوفر مع ذلك على تمثيلية نسبية تحفظ للدراسات التي اعتمدتها رصانتها ومصداقيتها في التعميم.

فهل منطقة «دكالة» التي تشكل مجتمع دراستنا تتوفر على هذا الحد الأدنى من التمثيلية؟ أي هل يجوز اعتبار هذه المنطقة جسما مجهريا يمكن تعميم خصائصه على كيان المجتمع القروي المغربي ككل؟ سنؤجل الجواب عل هذا السؤال إلى حين تقديم المعلومات الضرورية حول المنطقة.

منطقة «دكالة»: الجغرافية والتاريخ

أ-الموقع

كانت منطقة دكالة تشمل إلى حدود القرن السادس عشر رقعة أكثر اتساعا مما هي عليه الآن، إذا كانت تمتد من نهر أم الربيع شمالا إلى ما وراء التانسيفت جنوبا، أي ما يعرف اليوم بمنطقتي «دكالة» و«عبدة». أما اليوم فقد أصبحت دكالة كما يعرّفها الجغرافيون هي المنطقة التي يحدها شمالا واد أم الربيع وغربا المحيط الأطلسي وشرقا مرتفعات «الرحامنة» وجنوبا منطقة «عبدة». ولم يكن اسم دكالة يعني تاريخيا القبائل التي تسكن أو سكنت المنطقة بل كان يعني المنطقة ذاتها. ويعتبر بعض الباحثين في تاريخ المنطقة أن لفظة «دكالة» نطق مصمودي، وهي كلمة مركبة تجزأ كالتالي: «ذو» بمعنى أسفل، و«كال» بمعنى الأرض، وبذلك تكون الكلمة عند جمعها بمعنى الأرض المنخفضة «ذوكال». ولا شك أن هذه التسمية تجد مبررا لها في انخفاض أراضي المنطقة بالنسبة لجبال الأطلس الكبير والهضاب المجاورة. وليس هذا هو التفسير الوحيد لكلمة «دكالة»، لكنه الوحيد الذي يجد ما يبرره في جغرافية المنطقة.

موقع المنطقة من الخريطة الوطنية

ب - التضاريس الطبيعية

1- التضاريس :

تنقسم منطقة دكالة إلى ثلاث وحدات طبيعية : الساحل، ومنطقة التلال الرملية، وأخيرا المرتفعات الهامشية، وهذه الوحدات ليست فقط متميزة من حيث الأشكال الطبيعية، بل كذلك من ناحية الغطاء ونوع الاستغلال الزراعي الذي يعرفه كل قسم.

الساحل : يعلو الساحل الصخري لدكالة البحر بأجراف، باستثناء خليج «مرزغان» ، وهذه الأجراف مكونة إما من تلال تماسكت حبات رملها أومن الكلس كما هو الحال عند الجرف الأصفر، وإذا كان صخريا ومرتفعا ما بين مرزغان و«الجرف الأصفر»، فإنه ينحدر بعد ذلك في اتجاه الجنوب حيث تتتالى الشواطئ وتتقدم أحيانا المياه داخل اليابسة كما هو الحال عند «سيدي موسى» وخصوصا «الوالدية»، وبعد ذلك يعلو الساحل ويتقدم داخل البحر عند جرف «كونتي»، وتتلو الساحل مباشرة منطقة تلال رملية يطلق عليها الجغرافيون «الساحل» وهي منطقة قليلة الارتفاع إلا أنها غير منبسطة تتتالى فيها القمم والمنخفضات ويغلب عليها الطابع الرملي، وهذا القسم يمتد نحو الداخل حوالي 30 - 40 كلم في الشمال حتى يتعدى «مكروس» و «أحد أولاد فرج» في حين يضيق كثيرا في اتجاه الجنوب.

السهل : يمتد سهل دكالة على أكثر من 6000 كلم^2 وهو جزءان : سهل سيدي بنور بالشمال، وسهل سحيم بالجنوب، فالقسم الأول تراكمي ظهر في بداية الزمن الجيولوجي الرابع، وعمق الإرسابات به كبير، إلا أنه غير مستوي وتختلف تربته من مكان إلى آخر، فشرقه المتصل بالرحامنة فقير، أما جزؤه المتصل «بالساحل» فيميل إلى الطابع الرملي ويصلح لزراعة الأشجار؛ وتغطي التربة السوداء باقي هذا السهل، الذي يحتوي على إمكانيات كبرى على الأقل فيما يخص التربة. أما القسم الجنوبي من السهل وهو سهل «سحيم»، فهو أقل اتساعا من القسم السابق لأنه يضيق ما بين الساحل ومنحدر «الكنتور» ويختفي «الترس» وتحل محله تربة سوداء ذات طابع رملي.

المرتفعات الهامشية : يطلق على هذه المرتفعات اسم «جبال» لوجودها بجوانب مناطق شديدة الانبساط، «فالجبل الأخضر» شرق «سيدي بنور» لا يتعدى علوه 697م،

في حين أن جبال «بني ماكر » لا تتعدى 584م ، ويصل علو جبل الحديد إلى 735 م، ويمتد بين الجبلين نجد الكنتور الذي يعلو السهل بمنحدر واضح. وتقدم هذه المرتفعات منظرا طبيعيا مخالفا لباقي الأقسام، فهي أكثر زهوا وكثيرة الأشجار، ومن هنا جاء اسم الجبل الأخضر.[3]

2- المناخ :

تتوفر دكالة على كل خصائص المناخ المتوسطي : حرارة وجفاف في الصيف، حيث لا تنخفض درجة الحرارة في هذا الفصل عن 20 درجة، ورطوبة وبرودة في الشتاء ؛ إلا أن عاملين يتدخلان، عامل الموقع بالنسبة لخطوط العرض وعامل البعد أو القرب من البحر، إذ أن درجات الحرارة تعرف مدى حراريا مرتفعا كلما اتجهنا نحو الشرق أو الجنوب ، و تنخفض كلما اتجهنا نحو الشمال .

كما أن هذه المنطقة لا تتلقى من التساقطات أكثر من 300 مم كمتوسط سنوي، وقد كان ولا يزال سقوط الأمطار الخريفية أمرا ضروريا لبداية عملية الحرث، وكل تأخر يؤدي إلى قلق الفلاح، في حين أنها إذا انعدمت أدت إلى جفاف. ولا تحدد هذه الأمطار الخريفية وحدها مصير المحاصيل التي تبقى مرتبطة بالأمطار الربيعية. و لذلك يبقى شبح الجفاف مسيطرا حتى بعد نهاية الحرث و إلقاء البذور طالما لم تنزل الأمطار . بيد أن هذه الخطاطة المناخية، إذا جاز التعبير، لم تعد تنطبق على مجموع أراضي دكالة بعد دخول السقي إلى جزء منها، ومن هنا بدأنا نميز بين «دكالة البورية» و«دكالة المسقية».

3- دخول السقي إلى المنطقة

تبدو دكالة سواء من خلال الكتابات التاريخية قديما، أو التخطيطات الاقتصادية حديثا، وحتى في الأمثال الشعبية كمجال فلاحي تتجذر فيه ساكنة قروية كثيفة. وقد ظل الحديث عن المنطقة يعني الحديث عن الإنتاج الفلاحي والمزارع الدكالي، وقد كانت بالفعل كذلك، حيث إن جودة الأتربة التي تغطي جزء مهما من سهل دكالة – رغم جفافه النسبي – قد جعلت من المنطقة خزانا للحبوب ضمن السهول الأطلنطية، فكان

3- أحمد بوشراب : دكالة والاستعمار البرتغالي ، إلى سنة إخلاء آسفي وأزمور. دار الثقافة، الدار البيضاء 1984، ص : 54 .

المزارع الدكالي الذي استقر منذ عهد قديم بالمنطقة يزاول نشاطه الفلاحي تبعا لوتيرة الفصول، وبعادات وتقاليد يكاد يمارسها بشكل طقوسي. لكن معضلة المنطقة ظلت تكمن في استيطان بشري كثيف فوق أرض زراعية تتجزأ باستمرار، لذلك عندما بدأ تطبيق مشروع الدائرة السقوية عبدة-دكالة في بداية الخمسينيات من القرن العشرين كانت المنطقة قد وصلت حدود إمكانياتها الإنتاجية[4]. وفي هذا الإطار جاء مشروع السقي بدكالة للحفاظ على نوع من التوازن بين السكان والموارد بالمنطقة من جهة، والحد من النزوح القروي نحو المدن من جهة ثانية، وقد وجهت الظروف الطبيعية، أساسا الترابية منها، أسسية التجهيز الهيدروفلاحي، فظهر المجال المسقي الذي لا يتجاوز عشر المساحة الإجمالية إلا بقليل بالمنطقة كمجموعة جزر خضراء تتناثر داخل المجال البوري.

ج - السكان :

دلت الآثار المكتشفة في كهف «الخنزيرة» جنوب مدينة الجديدة على أن المنطقة عمرت منذ أزيد من عشرة آلاف سنة قبل الميلاد، ويرجع أصل سكان دكالة إلى المصامدة الذين كانوا أوفر قبائل البربر عددا قبل الإسلام وبعده. وقد ازدادت أهمية سكان دكالة باتصالهم بالفينيقيين والقرطاجيين من بعدهم، الذين أسسوا مراكز تجارية مهمة على الساحل كآزمور. ويرجح أن تكون العناصر العربية الأولى قد وصلت إلى المنطقة مع الحملة التي قام بها عقبة بن نافع الفهري سنة 699م. بيد أن هذه الحملة الخاطفة التي تمت بعد مرور حوالي خمسين سنةعلى وفاة الرسول (ص)، لم تؤد في حينها إلى تحقيق الاستقرار الدائم للوجود العربي والإسلامي في المغرب بشكل عام، ومنطقة دكالة بشكل خاص. ولا نعرف اليوم بما نتوفر عليه من مصادر سوى النزر اليسير عن حجم الوجود العربي بالمنطقة في هذه الفترة من دخول الإسلام إلى المغرب .

إلا أن الثابت عند معظم المؤرخين هو أن المنطقة عرفت تغييرا حقيقيا في تركيبتها السكانية خلال القرن الحادي عشر الميلادي مع بداية الدولة الموحدية، وذلك بدخول

---

4 - أحمد بلعسري : التحديث الفلاحي ونمو المراكز الحضرية مثال الدائرة السقوية بدكالة، رسالة جامعية غير منشورة 1986، خزانة كلية الآداب، الرباط الجزء الأول،ص : 24.

القبائل العربية إلى المنطقة. هذا الدخول الذي يعرف عند المؤرخين الكولونياليين «بالغزوات الهلالية». فقد سهلت الدولة الموحدية استقرار العناصر العربية بدكالة لأن السكان واجهوا الموحدين بمقاومة عنيدة فكان رد فعلها عنيفا أحدث فراغا كبيرا بالمنطقة، وحينها نقل السلطان يعقوب المنصور الموحدي الهلاليين نحو السهول الشمالية الغربية لتفريقهم من جهة ولإضعاف شوكة دكالة من جهة ثانية. ويحدد المؤرخون هذه الفترة كبداية حقيقية لاستعراب المنطقة. إذ تحولت أهم القبائل البربرية بالمنطقة إلى أسر محدودة لا تتكلم سوى العربية الدارجة (وهي خليط بين الفصحى والأمازيغية) ولا تعرف عن أصولها البربرية الشيء الكثير، ومن أهم هذه الأسر ركراكة، بني دغدوغ، بني ماكر، مشترايه، هرميز. ومن أشهر رجالاتها الشيخ أبو النور عبد الله بن واكريس المشترائي دفين «سيدي بنور» في القرن الثاني عشر الميلادي. وبما أن التفاعل بين سكان المنطقة الأصليين والوافدين العرب كان مستمرا وكثيفا منذ القرن الحادي عشر وما بعده، فإنه من الخطأ النظر إلى هذا التفاعل على أساس كونه فقط مظهرا من مظاهر الصراع العربي البربري. فقد تلاشت مع مرور الوقت كل التمايزات بين العناصر العربية والعناصر البربرية، الشيء الذي أدى اليوم إلى تكوين هوية مغربية متميزة. وقد أجمعت كل النصوص التاريخية المتوفرة اليوم على أن التداخل التام والكلي بين العناصر البربرية والعربية قد تم واكتمل منذ بداية القرن الثالث عشر الميلادي[5].

ويبلغ اليوم سكان المنطقة التي تعرف رسميا بإقليم الجديدة، حسب الإحصاء العام لـ 2004 : 1 103032 نسمة، 804359 منهم يسكنون بالوسط القروي موزعين حسب التقسيم الإداري على سبع وأربعين جماعة قروية (انظر الخريطة). وتعيش الأغلبية الساحقة لهؤلاء القرويين على الفلاحة كنشاط أساسي، وتبلغ نسبة الأمية في وسطهم حوالي 78.6 %[6].

يمكننا أن نخوض الآن، بعد عرضنا لهذه المعلومات المنوغرافية، في مسألة تمثيلية منطقة دكالة للمجتمع القروي المغربي.

---

5 - أحمد بوشرب : دكالة والاستعمار البرتغالي... مصدر سابق الذكر، ص71 .:

6 – Haut commissariat au plan : Recensement General de la population et de l'habitat de septembre2004 .

المجتمع المحلي والمجتمع الكلي

يتميز المغرب عن باقي أقطار شمال إفريقيا والشرق الأوسط بالتنوع الواضح في البيئة. ويقسم الجغرافيون المغرب إلى ثلاث وعشرين منطقة بيئية متميزة، إلا أنه يمكن حصر هذه المناطق في ثلاث جهات رئيسية وهي سلاسل جبال الأطلس والريف ، والسهول الساحلية والداخلية التي تقع بصورة تقريبية ما بين مراكش وفاس ، وأخيرا المناطق شبه الصحراوية و الصحراوية الواقعة في الجنوب. وتقع منطقة دكالة، مجتمع الدراسة، في قلب السهول الساحلية، ولذلك فهي تدرج جغرافيا وإداريا ضمن المنطقة الوسطى بالمغرب. ولا شك أن هذا الموقع يدفع عنها بشكل كبير شبهة المنطقة النائية أو المعزولة، كما لا يجعل منها المنطقة القروية التي تقع مباشرة على حدود المدن الكبرى، فهي إذا شيء بين هذا وذاك.

وقد شكلت هذه المنطقة التي كانت تقع دائما تحت النفوذ المباشر للمخزن، ممرا مهما من خلال الطريق التقليدية الرابطة بين فاس ومراكش عبر الرباط. هذه الطريق التي كان يوظفها السلاطين المغاربة بكثرة في تنقلاتهم وحركاتهم. وظلت المنطقة تاريخيا بحكم موقعها وطبيعة تضاريسها الشديدة الانبساط منفتحة أمام جميع التأثيرات والتغيرات. فقد تغلغل الاستعمار البرتغالي منذ القرن السادس عشر في كل أرجائها ولم يحصر نفوذه في استيلائه على الشواطئ مثل مرزغان كما يسود الاعتقاد عند البعض[7]. ووجد المعمرون الفرنسيون مع مطلع القرن العشرين في سهول المنطقة مرتعا خصبا و«نفعا» وخيرا. كما تميزت هذه المنطقة، بشهادة عدد غير قليل من المؤرخين، بالتداخل التام والمطلق بين العناصر البربرية والعناصر العربية في وقت مبكر نسبيا كما مر بنا القول. فهل هذه المواصفات والخصائص تجعل من هذه المنطقة نموذجا تمثيليا صافيا وكاملا للمجتمع القروي المغربي؟ بالطبع لا، لأن هذا النموذج ببساطة غير موجود أصلا ، بيد أن هذه المواصفات المذكورة، وأهمها أن المنطقة ظلت تاريخيا منفتحة أمام كل التأثيرات الداخلية والخارجية، قد تكون كافية في نظرنا لاعتماد مبدأ التعميم، خاصة أن طبيعة الموضوع المدروس تسمح

---

7 - أحمد بوشراب : دكالة والاستعمار البرتغالي .... مصدر سابق الذكر، ص : 154

بذلك[8]. ثم إن هذا التعميم- المحتمل فقط- يبقى دائما قابلا للفحص من طرف القارئ مادام يتوفر على المعلومات والمعطيات المنوغرافية الضرورية حول المنطقة مجتمع الدراسة، التي إذ لم تكن تمثل كل المجتمع القروي المغربي (وهي كذلك) فإنها تبقى جزءا لا يتجزأ منه، وهذا على الأقل أمر أكيد لا سبيل إلى رده.

جغرافية المقدس بدكالة

أجمع معظم الباحثين في مجال الأنثروبولوجيا الدينية، القدماء منهم والمحدثون، على أن المقدس (le sacré) الذي يشكل جوهر الاعتقاد الديني هو في تمظهراته الواقعية مجال وزمان وإنسان. والمجال المقدس الذي سنتناوله هنا- ونرجئ الزمان والإنسان إلى الفصول اللاحقة- هو شكل وجوهر، أي بناية ومؤسسة. وما سنركز عليه في هذا المحور، انسجاما مع طبيعة هذا الفصل، هو الجانب الأول، على أساس التطرق للجانب الثاني حين تحليلنا للممارسات السائدة داخل هذه المنشآت. ويمكن التمييز بشكل عام بين شكلين بارزين لهذه المجالات المقدسة التي تملك جغرافيتها وتراتبيتها الخاصة. فهناك من جهة، المساجد التي تنتمي إلى مجال التقاليد الدينية الإسلامية الرسمية والتي يمارس فيها المقدس اللامجسد أو المجرد بتعبير جاك بيرك، والأضرحة التي تصنف ضمن التقاليد الدينية المحلية وتضم بين جدرانها المقدس الملموس أو المجسد من جهة ثانية[9].

المساجد:

يخضع الوجود الضخم للمساجد الدينية «بدكالة القروية» إلى تعددية وتراتبية واضحتين، وإذا ما استعرنا القاموس الرسمي المستعمل للتمييز بين هذه المنشآت الدينية، فإننا سنميز بين مساجد مصنفة وأخرى غير مصنفة. وعلى الرغم من أننا لا نعرف على وجه التحديد المقاييس التي تعتمدها السلطات المسؤولة في «تصنيف» هذه المساجد، إلا أننا نخمن من خلال ملاحظاتنا الميدانية أن حجم بناية المسجد

8- إذا كانت هناك بعض التلوينات الطفيفة على مستوى الممارسات الخاصة بكل منطقة أو وسط (قروي/ حضري)، فإن جوهر وشكل الاعتقاد الديني العام يبقى موحدا.

9 - Jacques Berque : les structures sociales du Haut Atlas . Op.Cit, p :256

وموقعه ونوعية تجهيزاته وبالأخص عدد المصلين، هي المواصفات التي تجعل مسجدا ما يحشر في زمرة «التصنيف» هذه أو يقصى منها.

ولا تدخل ملكية الدولة لهذه المساجد في محددات التصنيف، إذ أن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وهي الجهة الرسمية التي تسير القطاع الديني في المغرب، لا تملك سوى العدد القليل من هذه المساجد التي توجد بالمدار القروي للمنطقة، أما العدد الأوفر منها فيقع في ملكية الغير[10]. وتنقسم هذه المساجد إلى نوعين، فهناك من جهة مساجد الأضرحة الكبرى التي تمتلكها الأسر المشرفة على الضريح، هذه الأسر التي تشكل في غالب الأحيان زعامات دينية تقليدية محلية، وتعرف عند الناس «بأولاد الشريف» أو «أولاد السيد». أما النوع الثاني فيملكه أعيان المنطقة سواء المقيمون فيها أو المنحدرون منها والذين يعرفون عادة بالمحسنين. وإذا كانت الدولة لا تملك هذه المساجد، فإنها تحتفظ بحق الإشراف والتوجيه. بيد أن هذا الإشراف يبقى قابلا للتفاوض حول حجمه وحدوده،إذ تحرص الوزارة المعنية الممثلة إقليميا بنضارتها على تعيين الأئمة والخطباء بالنسبة للمساجد التي تقام فيها صلاة الجمعة، وتمارس رقابة صارمة على المساجد التي تقع في ملكية المحسنين، وقد وقفنا على إحدى هذه الحالات بدوار «الحياينة أولاد شعير» حيث بنى أحد المحسنين من مدينة البيضاء، والذي ولد في هذا الدوار، مسجدا بكلفة أربعة مائة ألف درهم (حسب قوله)، وعينت نضارة الأوقاف خطيبا(لصلاة الجمعة) لهذا المسجد وتكلفت بأداء واجبه الشهري حتى يبقى تحت المراقبة المباشرة لها. هذا في الحين الذي تكتفي فيه هذه الجهة الرسمية بتوجيه عام لمساجد الأضرحة التي تسارع إلى تقديم المساعدات المادية لها كلما تطلب الأمر ذلك.

ويرجع هذا التمييز في ترسيم حدود الإشراف بين هذين النوعين من المساجد إلى كون مساجد الأضرحة، التي تقع مباشرة تحت إشراف زعامات دينية تقليدية تربطها بالسلطات المحلية علاقة وطيدة وثابتة، متحصنة ضد خطر تسرب كل الإيديولوجيات الإسلاموية الراديكالية، في حين تبقى مساجد المحسنين، التي تبنى في الغالب الأعم داخل المراكز القروية التي تتوسع باستمرار، في غير منأى عن هذا

10- من المعلوم أنه خلال سنوات الستينيات فوتت كل ممتلكات الأحباس في البوادي لوزارة الداخلية ، و أدخلت ضمن الإصلاح الزراعي.

النوع من التسربات. أما المساجد غير المصنفة فالمقصود بها تلك المساجد الصغرى التي توجد بكل دواوير المنطقة. ويشكل هذا النوع من المساجد بالنسبة لكل دوار مظهرا أساسيا من مظاهر هويته الجماعية. ويبلغ عدد هذه المساجد بالمنطقة عدد دواويرها الألف والست مائة والواحد والثلاثين.

وقد ارتبط الدوار تاريخيا كمجتمع سكاني وهوية جماعية بوجود «الجامع» (المسجد) كما يسمى محليا، فهو بناية تقع في الغالب الأعم وسط الدوار، ولا تختلف في هيئتها ومظهرها عن باقي مساكن الدوار إلا فيما ندر. ففي الماضي عندما كان الدكاليون يعيشون تحت الخيام طيلة السنة-وهو ماض قريب إلى حد ما، إذ استمر حتى العشرينيات من القرن الماضي - كان المسجد خيمة متنقلة. وعندما انتقلوا بعد ذلك للعيش داخل «النوايل»، وهي بيوت مصنوعة من الطين والقش، كان المسجد «نوالة»، وعندما غدت «الخيام» بيوتا ثابتة مصنوعة من الحجر والإسمنت والحديد أصبح المسجد كذلك [11]. وتسمى هذه المساجد بغير المصنفة لأنها لا ترتبط بأية علاقات مع السلطات الدينية المسؤولة، إذ أن «الجْمَاعة» [12] هي التي تتكلف ببناء المسجد وتجهيزه، وهي التي تعين الفقيه وتنظم الشرط [13]. ولا يسمح لهذه المساجد أن تقام بها صلاة الجمعة دون ترخيص رسمي من الجهات المسؤولة، وقد حاول أحد الشباب العاطلين من دوار أولاد هلال، وهو خريج جامعة القرويين بفاس (حامل لشهادة الإجازة في الشريعة)، خرق هذه القاعدة بعقده لصلاة الجمعة بمسجد دواره وإلقائه خطبة دينية تولى كتابتها بنفسه، فتعرض للاعتقال بعد أن وشى به مقدم الدوار، وتمت مساءلته قبل أن يفرج عنه. وقد قدم هذا «الإمام غير المعترف

11- لا زال الدكاليون إلى اليوم يسمون مساكنهم المصنوعة من الحجر المحلي والإسمنت والحديد «خياما»، وهذا يدل على حداثة الاستقرار بالمنطقة وهيمنة نمط الترحال عليها لمدة طويلة من الزمن.

12- ينبغي التمييز هنا، درء لكل خلط، بين الجماعات القروية الحكومية التي توجد على مستوى الفرق القبلية، وجماعات الدواوير التي نُسَكِّن جيمها هنا كما يفعل القرويون. وتجدر الإشارة إلى أن أعضاء الجْمَاعة لا يتم تعيينهم أو انتخابهم، فكل فرد بالغ ورب أسرة له مصلحة في القضايا التي تتداولها الجماعة يمكنه المشاركة في اجتماعاتها. وهذا لا يعني أن هناك مساواة كاملة بين أعضائها، فالأفراد الأقوياء اقتصاديا تكون كلمتهم أقوى. والمستوى الاقتصادي داخل هذا الوسط القروي يقاس بالأساس اعتمادا على حجم امتلاك الأرض و القطيع.

13 - يعتبر نظام الشرط تقليدا مغربيا قديما يرجع إلى مغرب القرن التاسع عشر. وهو يعني أن كل قبيلة تشارط فقيها طالبا على تعليمها شؤون دينها وتعليم الأطفال حفظ القرآن الكريم وإمامة صلاة الجماعة. وقد كان المغاربة يؤدون «الشرط» عينا، أي على شكل حبوب أو منتوجات فلاحية أخرى. أما اليوم فقد أصبح أجر الفقيه يؤدى نقدا كل شهر بالإضافة إلى المكافأة العينية السنوية.

به» بعد ذلك طلبا إلى الجهات الرسمية للحصول على ترخيص قانوني لإقامة صلاة الجمعة، ولا زال هذا الطلب إلى حد كتابة هذه السطور قيد الفحص والدراسة [14].

ويعتبر المسجد في نظر السكان مكانا مقدسا ومهابا بالرغم من قيامه بأدوار أخرى خارج نطاق التعبد، كتعليم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، واستعماله كمقر لتجمع السكان (الجْماعَة) في الحالات التي تقتضي ذلك، كما يبقى المسجد الذي يعتبر محل إقامة الفقيه مفتوحا دائما في وجه كل عابر سبيل. وقد أصبح شكل بناء المسجد في السنوات الأخيرة مؤشرا على مستوى عيش سكان الدوار، إذ تتميز مساجد الدواوير الغنية التي توجد فوق الأراضي الخصبة ذات التجهيزات الهيدروفلاحية، بصوامعها العالية والبارزة، وبأناقة تنجيدها وأفرشتها،وبالأخص بألواحها الشمسية التي توفر للمسجد حاجته من الطاقة الكهربائية الضرورية. فكلما اتجهنا من الشرق نحو الجنوب الغربي كلما كانت هذه المساجد متميزة في شكل بنائها و حجم تجهيزاتها. و إذا كانت هذه المساجد - التي يصنفها البعض خطأ في زمرة الكتاتيب القرآنية- لا تقع تحت الإشراف المباشر للسلطات الدينية، فإن أنشطتها لا تغيب عن بال السلطات المحلية بفضل أعوانها النشيطين (الشيخ والمقدم).

الأضرحة:

إذا كان المغرب يتميز بين كل البلدان الإسلامية بتبجيله لأكبر عدد من الأولياء ويلقب بحق بلد المائة ألف ولي، فإن دكالة هي المنطقة التي تأوي العدد الأوفر من أضرحة هؤلاء من بين كل مناطق المغرب الأخرى. ويجري على «خزانات القداسة السماوية» هذه، على حد تعبير درمنغن، ما يجري على المساجد ، إذ تنقسم بدورها إلى أضرحة مصنفة وأخرى غير مصنفة. وعلى الرغم من أن هذا التصنيف يبدو غير ملائم، فإن له دلالته الخاصة التي تجعلنا نستعمله [15]. ويقصد بالأضرحة المصنفة الأضرحة

---

14 - ليس الضريح في البوادي المغربية ببديل عن الفقيه في المدينة كما ذهب إلى ذلك البعض. انظر بهذا الصدد :
E.Gellner : «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam Marocain ».– In AESC. Mai - juin. 1970.

15-تبدو كلمة «مصنف» و«غير مصنف» أقرب إلى مجال السياحة منه إلى مجال المنشآت الدينية، فالفنادق السياحية هي التي تصنف عادة وتمنح لها نجوم. وهو تصنيف معمول به سواء عند نضارة الأوقاف أو عند مصلحة الشؤون الدينية التابعة لقسم الشؤون العامة بعمالة إقليم الجديدة. وهذا التصنيف له ما يبرره، إذ تتوفر هاتان الجهتان الرسميتان على لوائح مضبوطة تضم كل المعلومات المتوفرة حول المنشآت الدينية التي تسمى «مصنفة» ، في حين لا تخضع المنشآت الأخرى للتصنيف، ولذلك تسمى غير «مصنفة». وسيجد القارئ في ملحق هذه الدراسة قائمة بهذه المنشآت المصنفة كما حصلنا عليها من الجهات المسؤولة.

التي تعم شهرتها المنطقة برمتها وتتعداها أحيانا لتشمل مناطق مجاورة كـ «الشاوية» و«عبدة» و«الرحامنة»، أو حتى مناطق بعيدة من جنوب أو شمال المغرب. وتتميز هذه الأضرحة بشساعة وفخامة بناياتها، وتعتبر «القبة» الشكل الهندسي الأكثر ذيوعا في بناء هذه الأضرحة، ويرمز شكل البناء المكعب هذا، حسب درمنغن، إلى العالم الأرضي، كما يرمز سقفها المسامي الشكل إلى العالم السماوي[16].

وتتميز هذه الأضرحة أيضا بحجم تجهيزاتها وأناقة زخارفها وتنجيدها، وذلك بفضل توفرها على قاعدة اقتصادية عريضة متمثلة في «عزائب» فلاحية وعقارات تجارية ومنشآت سكنية، بالإضافة إلى ما يقدمه الزوار من هدايا وقرابين. ويرتبط وجود هذه الأضرحة بزعامات دينية محلية تعتبر في غالب الأحيان من الأعيان وتكون مقربة من السلطات . أما الأضرحة غير المصنفة، وهي الأوفر عددا، فالمقصود بها قبور أولياء ذوي شهرة محلية ووجود تاريخي مغمور صعب الإثبات أحيانا، وذات بنايات متواضعة تتوسط في الغالب الأعم المقابر التي يدفن فيها القرويون موتاهم. ولا تقدم في العادة لهذه الأضرحة نذور أو قرابين باستثناء ما تقوم به بعض النسوة من وضع شموع أو قطع نقدية في بعض المناسبات يتسارع الأطفال إلى أخذها فيما بعد. ويرتبط كل دوار من دواوير المنطقة بضريح أو أكثر من هذه الأضرحة التي تشكل إلى جانب المسجد هيكلا يرمز بكيفية ملموسة إلى مظاهر من التنظيم الاجتماعي. ويفوق عدد هذه الأضرحة عدد الدواوير الموجودة بنسبة كبيرة، مما يسمح بتغيير حدود إشعاع وانتماءات الدواوير إليها. وتظهر هذه المسألة جليا في الحالات التي يقسم فيها التنظيم الجماعي الرسمي المتجدد بعض الدواوير، فتنشئ أسر الدوار المقسم دوارا آخر خاصا بأفرادها، وترتبط بولي آخر في إطار الدوار الجديد[17] ، وتبني مسجدا خاصا بها يعتبر بمثابة مظهر أساسي من مظاهر الهوية الجماعية كما مر بنا القول.

---

16 - Emile Dermenghem : Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin, Op.Cit. p : 113.

17 - كانت بعض هذه الأضرحة الصغرى في الأصل «كراكير» أو أشجار مقدسة تحمل أسماء لأولياء وهمين حولتهم الجماعة (جماعة الدوار) إلى رموز للهوية المحلية ببناء قبب فوقها أو حولها. أنظر بهذا الصدد :

- J. Herber : « Un Karkour sur pierres Romaines » Héspéris, Vol, VIII, Rabat, 1927.

وإذا ما أردنا أن نحول هذه الأضرحة الصغرى إلى أرقام، فإن عددها يقارب الألفين، بمعدل ضريح واحد في كل ثلاثة كيلومترات مربعة، وضريح واحد لكل ثلاث مائة وسبعين فردا في المتوسط[18].

من الجماعة إلى الدوار

آثرنا توزيع تحرينا الميداني، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مقدمة هذا الكتاب، على خمس جماعات متباعدة (كما هو مبين في الرسم التوضيحي) حرصا منا على رصد أي تعدد أو اختلاف على مستوى الممارسات أو التمثلات. ومن المعلوم أن الجماعات القروية هي تجمع لعدد من الدواوير التي تشكل الوحدات الصغرى للتجمعات السكانية بهذا الوسط. ولذلك فقد ركزنا بالأساس على الدواوير كوحدات اجتماعية طبيعية، حيث زرنا خلال البحث الإعدادي عشرين دوارا من مجموع خمس جماعات قروية، بيد أننا ركزنا بالأساس أثناء البحث الميداني الرئيسي على خمس دواوير، بمعدل دوار واحد من كل جماعة كما هو مبين في الجدول التالي :

الجماعة القروية	الدائرة	عدد السكان	نسبة الأمية٪	الدواوير التي تمت زيارتها
بوحمام	سيدي بنور	30540	80,20	**أولاد فقيرة**، أولاد الحسن، الفايض، الحلالفة.
سيدي عابد	الجديدة	20854	84,61	**الرواحلة**، الكوانين لعسارة، أولاد علال أولاد يحي.
أولاد سبيطة	الزمامرة	24967	81,65	**الحياينة** أولاد شعير، زاوية سيدي علي، الحجاجمة، الحواشي.
أولاد غانم	الجديدة	22342	76,96	**سيدي موسى**، الكرارة، المجيدات، الغارباوين
الجابرية	سيدي بنور	17654	86,32	**أولاد هلال**، أولاد الحاج مبارك، أولاد عبد الله، الحفظان.

18- أنظر بهذا الصدد : عبد الغني منديب : «الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي آليات الوجود والاستمرار». التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية. تنسيق المختار الهراس وإدريس بنسعيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم : 102 سنة 2002 .

رسم توضيحي للتقسيم الجماعي الجديد لمنطقة دكالة (إقليم الجديدة)

وقد حرصنا على أن تكون مشاهداتنا الميدانية مكثفة بحيث تمتد لتشمل كل الأنشطة الاجتماعية للمبحوثين داخل الحقول والمراعي وعلى ضفاف السواقي وحوافي الآبار، وداخل المساجد والأضرحة التي توجد بتراب هذه المجالات المحددة أعلاه، وحتى خارجه، إذ أجرينا عددا من المقابلات وأخضعنا مجموعة من الممارسات للملاحظة داخل وأثناء عدد من الأسواق الأسبوعية كـ : سبت أولاد دويب،أحد أولاد عيسى، ثلاثاء سيدي بنور، أربعاء العونات، خميس الزمامرة،جمعة أولاد غانم، اثنين الشتوكة... ويمكن للقارئ أن يتساءل، وهو سؤال مشروع بدون شك، عن جدوى هذه الأبحاث القطاعية التي لا تمس سوى مناطق محدودة من المجتمع الكلي، حيث سبق وأن أجبنا على هذا السؤال في بداية هذا الفصل عندما أثرنا مسألة التمثيلية، أي تمثيلية هذه الدراسات للمجتمع العام. بيد أننا نريد أن نضيف هنا أن هذه الدراسات السوسيولوجية تسعى بالدرجة الأولى إلى توفير معطيات مضبوطة تسمح بالمقارنة بين بنيات وعلاقات وتمثلات وممارسات في مناطق مختلفة من المجتمع المغربي، بكيفية تتيح التعرف على الثابت والمتغير فيه وإنتاج معرفة علمية بهذا المجتمع تتموقع خارج كافة الخطابات الجاهزة .

الفصل الثالث

النظرة إلى الكون

كيف يتمثل المغاربة الطبيعة والمجتمع ؟

يعني مفهوم النظرة إلى الكون (World View)التصور العام للوجود الذي يحكم ويحرك كافة الفاعلين الاجتماعيين. ويعتبر هذا المفهوم الذي صاغه ماكس فيبر نقطة انطلاق كل دراساته في السوسيولوجيا الدينية [1]. وقد ظل هذا الابتكار الفيبري، الذي مارس إغراءه وجاذبيته على عدد كبير من الباحثين، محط جدال ونقاش حول طبيعة وحدود مضامينه. إذ أن فيبر لم يوضح بما فيه الكفاية مفهومه هذا الذي بقي واسعا وفضفاضا.ولذلك عمل مجموعة من الباحثين أمثال بتريم سوركين وكارل مانهايم وألفرد شولتز وإدمون ليتش وآخرين، طوال العقود التي أعقبت وفاة فيبر على تطوير وتوضيح هذا المفهوم [2].

وقد أصبح مفهوم النظرة إلى الكون، الذي عملت الدراسات المتعاقبة على تأصيله وترسيخه داخل مجال دراسة المعتقدات الدينية بشكل عام، أكثر وضوحا وجلاء. فهو بتعريف معظم هؤلاء الباحثين مجموع المواقف الطبيعية تجاه الكون التي تتم صياغتها انطلاقا من فهم رمزي غير ممنهج نابع من الحس المشترك اليومي، يدرك به الناس الكيفية التي يوجد عليها عالمهم الاجتماعي إذ تعد هذه المواقف بمثابة مرجعيات بديهية تنتظم بمقتضاها الحياة اليومية. وقد أمكننا التمييز بين ثلاثة مفاهيم أساسية داخل مجمل التصورات المكونة للنظرة إلى الكون عند مبحوثينا وهي الله، الدنيا والصلاح.

1-أنظر بهذا الصدد مؤلفات فيبر وبالأخص منها :

- Ancien Judaism. Glencoe. Free press. 1952.
-L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Plon, 1964.
- Economie et société. Plon , 1971. Tome I et II.

2 - Pitrim Sorkin : Social and cultural dynamics. American Book. Vol. I. New-York. 1937.
- Karl Mannheim : Essays on the sociology of Knowledge. Routledge and kegan Paul. London 1952.
- Alfred Shutz : The phenomenology of the social world. Translated by George Walsh and Fderick lehnert. North Western University Press. Evanston 1967.
- James Siegel : The Rope of God. University of California Press. Los Angeles.1969

وعلى الرغم من أن البحث الميداني الذي قمنا به وقف عند حدود منطقة دكالة، إلا أنه من غير المعقول الاعتقاد أن نظرة الدكاليين إلى الكون تقف عند الحدود الجغرافية لمنطقتهم. فكما سبق وأن أشرنا إلى ذلك في أحد هوامش الفصل السابق، فإن التلوينات التي تطبع كل منطقة أو الاختلافات الطفيفة التي توجد بين كل منطقة وأخرى لا تحول دون مشاركة المغاربة -بالرغم من التفاوت الاجتماعي والمعرفي الذي يوجد فيما بينهم- في صياغة المواقف الطبيعية المشتركة تجاه الكون.

ويمكن أن توجد هذه النظرة إلى الكون ذاتها خارج المجتمع المغربي، بيد أننا لن نخوض في هذه المسألة لأنها تخرج عن نطاق هذه الدراسة. ويضم هذا الثالوث المفاهيمي (الله-الدنيا-الصلاح) المكون للنظرة إلى الكون عند مبحوثينا في طياته مجموعة من المفاهيم الصغرى التي تدور في فلكه كما سنوضح ذلك في هذا الفصل. وقبل الشروع في عرض وتحليل هذه المفاهيم، نود أن نشير هنا إلى كون هذا التقسيم الذي أخضعنا نظرة الكون عند مبحوثينا له لا يخلو من تعسف ومجازفة، شأنه في ذلك شأن كل التصنيفات في مجال العلوم الإنسانية بشكل عام والعلوم الإجتماعية بشكل خاص، بيد أن هذا التقسيم، على علاته، يبقى أمرا لا يمكن تفاديه أو تجنبه. وحسبه في ذاته أنه يتوخى جعل موضوعه واضحا ومفهوما.

الله قوة مشاركة لا مفارقة

يدرك الناس الله كقوة خارقة وإرادة كبرى تتحكم في كافة أحداث هذا العالم، فكل ما يقع به هو حتما من صنعها. فالله يظهر قدرته وإرادته في هذا العالم عبر ما يحدث به من أفعال وأحداث. وإذا كان هذا الإدراك يعمل على التخفيف من حدة التكهنات بوجود أنظمة وجودية بديلة، فإنه ينصب بالدرجة الأولى على فهم الواقع الاجتماعي لا على التأمل والتخمين في النظام العام للكون. ويقوم هذا الإدراك على أساس تصور الله كقوة دينامية مشاركة في صنع كافة الوقائع الاجتماعية، والله بهذا المعنى غير مفارق أو مراقب من بعيد كما تصوره بعض التعاليم الدينية البروتستانتية [3]. فهو (أي الله) يتدخل في صنع وتغيير أحداث هذه الدنيا بالمنح والعطاء، «من أعطاه الله رزقا لايستطيع أحد أن يسلبه منه»، ويمكن لهذا العطاء أن يكون فرديا كما يمكن أن يكون جماعيا، ويتسع مفهوم الجماعة ويضيق حسب المواقف والظروف، فهي قد تنحصر في نسب عائلي أو قرابي أو تجمع سكاني أو تتسع لتصبح انتماء جغرافيا أو إثنيا أو دينيا.

فالقدرة على الحركة أو العمل أو الإنجاب وغيرها من مستلزمات الحياة العادية تعتبر ضمنيا هبة ومنحة من الله، كما أن توفر مصادر العيش وموارد

3-نقصد بالديانة البروتستانتية هنا التصور الكالفيني المتضمن في النص الديني لفستمنسر Westminser لسنة 1947 الذي ينص على خمس صفات محددة ل الله وهي كالتالي : يوجد إله مطلق ومفارق خلق هذا العالم ليحكمه وهذا الإله غير قابل للإدراك من لدن العقل البشري المحدود. قضى هذا الإله بشكل مسبق على بعض الناس بالخلاص وعلى البعض الآخر بالهلاك، خلق الله الكون من أجل مجده الخاص، من الواجب على الناس جميعا، ناجين أو هالكين، العمل على تمجيد الله وتشييد مملكته فوق الأرض. كل الأشياء التي توجد فوق الأرض تنتمي إلى حضيرة الخطيئة والزوال، والخلاص منحة ربانية مجانية.

الكسب لجماعة معينة هو أمر بالضرورة من صنع الله. ويتدخل الله أيضا في تغيير أحداث هذه الدنيا عن طريق إنزال الضرر بالأفراد كما بالجماعات . فيكون هذا الضرر في المستوى الأول مرضا عابرا أو مستعصيا أو حتى مزمنا، أو خسارة مادية أو نفسية أو معنوية مؤقتة أو دائمة، كما يمكن أن يكون في المستوى الثاني وباء أو كارثة طبيعية، كالفيضان أو الجفاف وهو أخطر هذه «العقوبات الجماعية» التي تصيب المغرب، إذ تتضرر منه،بدرجات متفاوتة، كل المناطق وكافة الشرائح الاجتماعية دون استثناء. ويمكن التمييز بين نوعين من الفهم والتأويل لهذه المصائب والخطوب وبالأخص الفردية منها، فإذا كان الشخص المصاب ممن يشتبه في مصادر كسبهم (السرقة أو النصب أو ما شابههما) أو تصرفاتهم تجاه الآخرين (كشهادة الزور وكافة أشكال الظلم والإساءة للغير)، فإن ما أصابه هو بالضرورة قصاص من الله وردع وعقاب.

ومن الملاحظ أن المبحوثين يركزون أكثر بخصوص هذه المسألة على علاقات الأفراد فيما بينهم ويولون أهمية أقل في ما يرتبط بعلاقة الأفراد بالله، أي أن الاهتمام ينصب بالأساس على الضرر الواقع على الناس ممن هضمت حقوقهم وظلموا، باستثناء مسألة الإفطار المتعمد في رمضان – وهي حالات نادرة جدا– التي يترقب فيها الجميع نزول العقاب الإلهي على مرتكبيه ، فرمضان «ينتقم من مفطره» كما يقول مبحوثونا. ونجد في اللغة الدارجة المتداولة –عبارات عديدة من قبل «حكم فيه الله» أو «غز فيه الله» وغيرها وكلها تفيد معنى واحدا وهو أن الله تدخل ليقتص ويعاقب هذا «العبد المذنب» (ذكرا كان أو أنثى) على أفعاله وينتقم لضحاياه منه. أما إذا كان الشخص الذي نزل به الضرر بعيدا عن كل الشبهات والمظالم، فإن مصابه يصبح آنذاك اختبارا من الله لقوة إيمانه وتماسكه فـ«المؤمن مصاب».وترتبط هذه التأويلات أيضا بالمواقف التي يتخذها الأفراد إزاء بعضهم، ففي الوقت الذي يدرك فيه الشخص المتضرر (أو أقرباؤه وأصدقاؤه) المصاب كاختبار إلهي لقوة إيمانه، يؤوله خصومه وأعداؤه كعقاب غيبي له. والشيء نفسه يقع فيما بين الجماعات.

وتدخل الله في تغيير أحداث هذه الدنيا لا يتجسد في إسداء العطاء أو إنزال الضرر فقط، وإنما يتجلى أيضا في المحافظة على الأمر الواقع، فحتى عندما تظل الأحوال ثابتة فإن مرجع ذلك إلى قدرة الله. فهو الذي يحفظ الأفراد والجماعات من

كل أشكال الضرر والهلاك، ذلك أن الشرور والكوارث والخطوب جزء من الكون تحدق بالإنسان من كل جهة وتتحين الفرص للإيقاع به في كل لحظة وحين، والله وحده هو الذي يسلطها أو يبعدها عن خلقه تبعا لمشيئته.

فعندما يوشك ضرر ما أن يصيب فردا أو جماعة ما ولا يقع، أو يقع بدرجة أقل من المرتقب أو المعتاد، فإن ذلك يعتبر «لطفا» من الله. وتظل القدرة الإلهية الفاعل الأكبر داخل هذا العالم حتى في الحالات التي يتأخر فيها نزول عقاب مرتقب في حق فرد أو جماعة معتدين، إذ يعتبر ذلك إمهالا من الله وليس إهمالا منه، فالله يصبر على عباده حتى المخطئين منهم (الله يصبر على الظالم). وعندما لا يحدث العقاب أو الجزاء المنتظران في الحياة الدنيا فإنهما يؤجلان إلى الحياة العليا، أي حياة ما بعد الموت ف «عند الله يكون الحساب» [4].

وعلى الرغم من المجهود الذي يبذله الناس من أجل أن يكون إدراكهم «للإرادة الإلهية» واضحا، وذلك بجعل كل هذه الأحداث والوقائع صادرة عنها وفق منطق محدد، إلا أن هذا الإدراك نفسه يقوم أيضا في جزء منه على أساس أن هذه القوة الإلهية الخارقة هي قوة غيبية لا يمكن الإحاطة بها كليا ولا التنبؤ دائما بكل ما يمكن أن يصدر عنها ف «الله هو العالي والعالم». ومن الأكيد أننا إذا توقفنا عند هذا الحد من محاولة فهم وتحليل هذا المفهوم سنسقط حتما في مطب تكريس الاستنتاجات الضالة والمضللة التي خلصت إليها الإثنوغرافية الكولونيالية، التي ربطت خطئا «قدرة الله» كما يدركها المغاربة بالنظرة الجبرية المتواكلة.

«المكتوب» و«السبوب»: السالب والموجب

يستعمل المبحوثون (كباقي المغاربة) كلمة «المكتوب»(المقدّر) أكثر من غيرها للتعبير عن إدراكهم الله كقدرة شاملة تقف وراء كل الأحداث والأفعال التي تقع في هذا العالم. وقد فسر هذا المفهوم في الإثنوغرافيا الكولونيالية تفسيرا خاطئا عند مقابلته بمفهوم الجبرية، حيث صورت معظم الكتابات الكولونيالية المغاربة كأناس

---

4 – انظر بهذا الصدد كلا من :

G.Bataille : Théorie de la religion. Gallimard. 1973. P : 98.
I.Pysiainen: Belief and Beyond. AboAkademi.Finland.1996. P : 63.

جامدين وسلبيين عاجزين عن إحداث أي تغيير في حياتهم الخاصة أو العامة. وإذا كان بعض الباحثين اليوم يعزون حصول هذه الاستنتاجات إلى كونها كانت تناسب نظرة المستعمر ل «الأهالي»[5]، فإن هذا التفسير يبدو غير كاف، ما دمنا نجد آثارا واضحة لهذه الاستنتاجات ذاتها داخل قراءات بعض الباحثين المحليين الذين لا تعوزهم الروح الوطنية[6].

فمفهوم «المكتوب»،الذي طفحت به جل الكتابات التي تعرضت لموضوع المعتقدات والتصورات بالمجتمع المغربي سواء كانت هذه الكتابات تكشف بالفعل عن صفتها الانثروبولوجية الصرفة أو تلك التي انتحلت هذه الصفة جلبا لرداء الموضوعية،لم يفهم في معناه الدقيق بسبب الافتقار إلى الأدوات التحليلية الملائمة من جهة، وبسبب سعار التسرع والاختزال الذي يصيب الباحثين في هذا النوع من المواضيع المعقدة التي تستعصي على التحليل من جهة ثانية.

وقد تبين لنا من خلال القراءة المتأنية لمعطيات البحث الميداني أن مفهوم «المكتوب»، الذي يعبر به المبحوثون عن تصورهم «للقدرة الإلهية»، هو جزء فقط من إدراكهم العام لعالمهم الإجتماعي .إذ أن العلاقة التي تربط بين العالم الحسي الواقعي و العالم العلوي الغيبي، كما يدركها الناس، لا تكتمل إلا بوجود مفهومين اثنين هما «المكتوب» (المقدَّر) و«السبوب» (المسبَّب)، وهما أشبه ما يكون بالنسخة السالبة والنسخة الموجبة للصورة الفتوغرافية الكاملة. «فالمكتوب» يمثل النسخة السالبة، و«السبوب» (أي الأخذ بالأسباب كما سنشرح ذلك لاحقا) النسخة الموجبة. وبديهي أنه من غير النسختين السالبة والموجبة لا تكتمل الصورة في كل أبعادها. وإذا كانت معظم (وليس كل) التصورات النظرية السابقة قد وقفت عند حدود النسخة السالبة، فلأنها تمثل الأصل الذي يبنى عليه والبعد الأول الذي يقدم نفسه للباحث، ذلك أن الحقائق التي تمنح نفسها للباحث بسهولة غالبا ما تكون خاطئة أو ناقصة كما يرى كلود ليفي ستروس.

---

5 - ديل أيكلمان : الإسلام في المغرب، مصدر سابق الذكر، ص : 8.

6 - أنظرعلى سبيل المثال بول باسكون : «الأساطير والمعتقدات في المغرب» مصدر سابق الذكر، ص : 150.

«المكتوب»: النسخة السالبة للصورة.

يحيل مفهوم «المكتوب»، كما يدركه ويعبر عنه المبحوثون، على الاعتقاد في أن كل ما يحدث في هذه الدنيا هو حتما من صنع الإرادة الإلهية، أي أن كل ما يقع للأفراد أو الجماعات هو أمر مقدر من الله لا يمكن تفاديه أو تجنبه. ويلعب هذا الاعتقاد دورا أساسيا في التخفيف من حدة التأمل في المستقبل والتكهن حوله والتساؤل حول احتمال نجاح أو فشل هذا العمل أو ذاك، إذ يقطع هذا المفهوم الطريق على التأملات الميتافيزيقية حول مصير الإنسان في هذا الكون، ويوفر لحامليه طمأنينة وجودية تضفي طابع المعنى والنظام على الواقع الاجتماعي.

بيد أن هذا لا يعني قطعا أن هذا المفهوم يشكل ثقلا يحافظ على الواقع الراهن، أو عاملا يثبط الناس عن التخطيط للمستقبل والعمل من أجله، بل على العكس من ذلك تماما، وهذا هو البعد الذي تحمله النسخة الموجبة للصورة الكاملة.

«السبوب»: النسخة الموجبة للصورة.

تعني كلمة «السبوب» في معناها الضيق والمباشر الوصفات التقليدية الطبية التي يستعملها القرويون بالخصوص لإشفاء بعض الأمراض العضوية أو غير العضوية، بيد أن المعنى الواسع لهذا المفهوم يتجاوز كل الوصفات الطبية، تقليدية كانت أم حديثة، ليشمل كل الأفعال الرمزية و المادية التي يقوم بها الفرد (أو الجماعة) من أجل تحصيل نفع أو إبعاد ضرر. فالسبوب يعني في الواقع ذلك السعي الحثيث والبحث المتواصل عن الوسائل والسبل لتحقيق الأهداف والمرامي سواء كانت هذه المرامي خلقا لأوضاع جديدة أو تثبيتا لأوضاع قديمة. فإذا كان الدكاليون يؤمنون بالمكتوب أي المقدر فهذا لا يعني أنهم ينفعلون كليا بالواقع ويقبلون به، بل إنهم يسعون دائما للأخذ بالأسباب للتغلب على مشاكلهم وتحسين أوضاعهم. ذلك أن المكتوب كما يدركه مبحوثونا يوجد في نهاية مطاف «السبوب» وليس قبله، فالفرد لا يعرف «مكتوبه» إلا بعد أن يستنفذ كل الطرق والوسائل المادية لتحقيق أهدافه والوصول إلى مساعيه، وأيا كان حجم وقيمة نتيجة مساعيه هذه، فإنها هي «المكتوب» المقدر.

والإنسان بهذا المعنى هو الذي يسعى إلى «مكتوبه» عن طريق الأخذ بالأسباب، وهذا ما يجعل الناس يحددون أعمالهم في الواقع على أساس

ملاحظاتهم التجريبية لا بناء على معرفة غيبية مسبقة، فهم يسعون دائما بشكل دؤوب ومتواصل لتعديل الظروف المعطاة دون الاهتمام بما يجب أن تكون عليه الأمور أو التساؤل حول الكيفية التي توجد عليها [7]. ولتوضيح تركيبة الصورة الكاملة التي يدرك من خلالها الناس عالمهم ويفهمون المنطق المستغرق الذي يحكمه ويتحكم فيه، نقدم هنا بعض الأمثلة - التي تجسد هذا الإدراك النوعي والدقيق - المستقاة من واقع الحياة اليومية للدكاليين. وقد أمكننا التمييز، بعد جمع وتصنيف كل هذه الحالات، بين ثلاثة مواقف رئيسية تبرز بوضوح كنه وطبيعة الإدراك المبين أعلاه.

المرض والموت

يدرك الدكاليون كغيرهم من المغاربة، بل كباقي البشر جميعا، المرض والموت كأهم الحقائق الملموسة التي تؤكد ضعف الإنسان، أي قابليته للإنجراح والفناء في كل لحظة وحين. وإذا كانت كل الثقافات البشرية تتقاسم هذا الإدراك، كما تخبرنا بذلك معظم المصنفات الأنثروبولوجية الكبرى، فإن طرق تصريفه ومواجهته والتعامل معه تختلف باختلاف الجماعات البشرية نفسها [8]. وقد حاولنا من خلال معطيات البحث الميداني تحديد المراحل الأساسية التي يقطعها القرويون (المبحوثون) في مطاف مواجهتهم لآفة المرض بمختلف أنواعه ودرجاته. فعندما يصاب أحد الأفراد بمرض معين وتظهر عليه أعراضه جلية، فإن المعالجة تتجه أولا صوب الوصفات الطبية التقليدية [9]، التي تتألف في الغالب الأعم من أعشاب أومواد طبيعية متوافرة في عين المكان تستعمل عادة لتخفيض حرارة الجسم العالية أو تسكين الألم أو إيقاف النزيف أو غيره [10].

7- ديل أيكلمان، الإسلام في المغرب، مصدر سابق الذكر، ص : 25.

8- يساهم التنوع الجغرافي والأيكولوجي عموما في تعدد وتنوع المعتقدات وأنماط وأساليب تدبير الحياة حتى داخل المجتمع الواحد، كالمجتمع المغربي. أنظر بهذا الصدد :

Paul Pascon et Najib Bouderbala : «Ledroit et fait dans la société composite» . Études rurales, ed. SMER.1980.

9- تقدم هذه الوصفات دواء عرضاتيا (Symptomatique) ضد السعال وصداع الرأس وأوجاع البطن والإسهال وغيره، وهذه الوصفات في الواقع لا تشفي الأمراض وإنما تسكن الآلام، فهي لا تعتمد بالمرة على المبدأ الطبي التشخيصي (Diagnostic). أنظر بهذا الصدد :

- David le Breton : Anthropologie du corps et modernité, PUF. 2 ed. 1992. Paris, P :198.

10- تستعمل هذه الأعشاب عادة إما في شكل نقيع (Fusion) أو مستخلصات إغلاء (Décotions) أو تبخير (Fumigations).

فإذا شفي المريض انتهى العلاج عند هذا الحد، أما إذا اشتد المرض على صاحبه فإنه ينقل على وجه السرعة، حسب الإمكانيات المتاحة، إلى أقرب وحدة صحية. فإذا شُخِّصَ المرض ووصف الدواء ونفع كان به، أما إذا كان المرض خطيرا ومستعصيا فإن المريض يعرض على أكثر من طبيب في أكثر من مكان، وفق ما تسمح به القدرات المادية للمريض، حتى يشفى ويزول عنه داؤه. وحتى في الحالات التي يكون فيها المرض غير قابل للعلاج (كأمراض السرطان المتقدمة وغيرها) أو يكون المرض غير عضوي، فإن أهل المريض لا يستسلمون ويطوفون بقريبهم العليل كل الأضرحة التي يعتقد أنها تشفي أحد الأمراض الغامضة أو المستعصية. ولا يتوقف هذا المطاف إلا بشفاء المريض أو موته، وفي كلتي الحالتين فإن الشخص المعني لم يصبه سوى قدره ومكتوبه المعد سلفا. فعندما ينجح العلاج فإن القدرة الإلهية هي التي هدت المريض إليه، وعندما يعز أو يفشل فإنها هي التي صدته عنه، فهي التي، أي القدرة الإلهية، تتحكم دائما في الأعمار والأرزاق وكافة المصائر، أما الإنسان فحسبه السعي والأخذ بالأسباب.

وقد عبر لنا أحد المبحوثين عن هذا الموقف قائلا : «عندما يمرض أحد أفراد عائلتك فإنك لن تقف مكتوف اليدين وتقول هذا قدر من الله، وإنما ستبحث عن العلاج أينما كان، فإذا كان المرض عضويا فإنك ستلجأ إلى الطبيب، أما إذا كان غير ذلك فإنك ستستجير ببركة أحد الصلحاء (الأضرحة)، وإذا أراد الله لهذا المريض الشفاء فإنه حتما سيشفى، أما إذا أراده إلى جواره فإنك لن تحول دون ذلك، لكن في كل الأحوال ينبغي أن تأخذ بالأسباب»[11]. وقد روت لنا إحدى النساء المسنات (من دوار الحياينة أولاد شعير) عن الظروف الدرامية التي توفي فيها ابنها البكر قائلة : «عندما أصيب «المعطي» في رأسه تلك الإصابة البليغة في ذلك اليوم المشؤوم، حدث لديه نزيف دموي حاد، حاولنا إيقافه بشتى الوسائل، استعملنا التراب الساخن والفلفل الأحمر المدقوق [...] لكننا لم نفلح في إيقاف الدم نهائيا، فحملناه في عربة إلى مستشفى الخميس [مركز خميس الزمامرة]

11- إننا ندرك جيدا صعوبة تحويل نص شفوي من اللغة الدارجة المغربية إلى نص عربي فصيح ومكتوب، وقد توخينا كل الحذر وراعينا قدر الإمكان الدقة المطلوبة في نقل كل إيحاءات النص داخل لغته الأصلية.

كشف عنه الطبيب أوقف النزيف لكنه لم يخط الجرح، وطلب منا أن نذهب به إلى المستشفى المركزي بالجديدة، فاستقلينا سيارة أجرة وحملناه إلى الجديدة حيث مكث في المستشفى ثمانية أيام في العناية المركزة [...]، ثم عدنا به إلى البيت بدأ جرحه يندمل لكن الآلام بقيت تشتد عليه بين الفينة والأخرى، كما بدأ يهلوس ويهدي ولم يعد يتعرف على أولاده [...] استدعينا الفقيه عدة مرات ليقرأ عليه القرآن، وزرنا به ضريح سيدي امحمد اخديم ولكن وضعه لم يتحسن وبقي ولدي المسكين يتألم في فراشه حتى مات [...] فقد انتهى أجله ولم تكن تلك الضربة التي أصيب بها سوى سببا لا غير.»[12]

الكوارث الطبيعية

يحكي لنا التراث التاريخي والأنثروبولوجي الضخم قصة صراع الإنسان مع الطبيعة ومحاولاته تطويعها وإخضاع قواها لسيطرته (المادية والرمزية). وتشكل الترسانات العلمية والتقنية التي يتوفر عليها العالم اليوم من جهة، والخسائر المادية والبشرية التي تخلفها الكوارث الطبيعية في مختلف أرجاء الكرة الأرضية(مثل كارثتي التسونامي وكثرينا الأخيرتين) من جهة ثانية، أهم مظاهر هذا الصراع الأبدي الدائم. وقد أولت الدراسات الأنثروبولوجية الأولى أهمية قصوى لهذا الصراع الدائم لدرجة أن بعض النظريات (الأنثروبولوجية) جعلت من الخوف والرهبة التي يستشعرها الإنسان في مواجهته لقوى الطبيعة إلعاتية جوهر الاعتقاد الديني.[13]

بيد أن الأمر الأكيد في هذه المسألة هو أن قوى الطبيعة غير المروضة لا زالت إلى اليوم تهدد أمن واستقرار، وحتى وجود، الإنسان في أكثر من وقت ومكان.

ويعرف المغرب، المتميز بشدة تنوعه الجغرافي، نصيبه من هذه الفلتات الدورية أو العابرة لهذه القوى الطبيعية الجامحة المتمثلة في عدد من أشكال الكوارث الطبيعية كالجفاف الذي يعتبر أخطرها وأكثرها تكرارا وتعاقبا. ومن المعلوم أن

---

12 - كنت أعلم مسبقا من سكان الدوار أن الضربة القاتلة التي أصيب بها الرجل نتجت عن صراع بالعصي مع ابنه المختل عقليا، لذلك لم أشأ أن أستوضح منها عن حيثيات الإصابة احتراما وتفهما لرغبتها في التكتم والتستر عنها.

13 - نشير هنا إلى نظرية الرهبة (Awe theory) التي تقوم على أساس مجموعة من المفاهيم الواسعة المتمحورة حول الطابع الإيثاري للدين. ويعتبر ماكس ميلر أحد المتبنين لهذا الطرح.

النشاط الفلاحي بالمغرب، الذي يتبع بشكل شبه مطلق للظروف المناخية، يشكل عصب الاقتصاد الوطني، ومن تم فإن موجات الجفاف الدورية المتعاقبة تشكل كارثة عظمى تمس عواقبها كافة الشرائح الاجتماعية ومعظم القطاعات الاقتصادية، حتى تلك التي لا ترتبط بشكل مباشر بالنشاط الفلاحي [14].

وإذا كان الدكاليون كباقي المغاربة يدركون الظروف المناخية المتقلبة كأحد مظاهر تجسد القوى الإلهية في هذا الكون،وهي بهذا المعنى جزء لا يتجزأ من «المكتوب الجماعي» المقدر، فإنهم يشحذون جميع قدراتهم المادية والرمزية من أجل الحد والتخفيف من أضرار هذه الظاهرة الطبيعية التي تهدد باستمرار أرزاقهم ومصادر عيشهم. فمع بداية كل موسم فلاحي يحرص الدكاليون على استثمار كافة الأساليب والمعارف التقنية المتوفرة التي تمكنهم من الاستغلال الأقصى لأراضيهم الزراعية، كالحرث المبكر واستعمال البذور المختارة والأسمدة وغيرها تحسبا لفصل شتاء ممطر [15]. فإذا ما تخلفت الأمطار عن مواعيدها المحددة شحذوا (القرويون) كل وسائلهم الاستعطافية (الطقوس والممارسات الإستمطارية) من أجل استجلابها. ومع نهاية كل موسم فلاحي وبداية آخر يظل الدكاليون منفتحين على جميع الاحتمالات، إذ يبقون على احتياطاتهم الغذائية في حدودها القصوى الممكنة [16] تحسبا لكل «مكتوب مقدر»، ويقومون في الوقت نفسه بكل أشكال «السبوب» الممكنة، والتي عددناها سابقا، من أجل تحقيق موسم فلاحي خصب ووفير إذا ما نزلت الأمطار بالمقادير الضرورية وفي التوقيت المناسب. وقد ورد في أحاديث مبحوثينا التي نسوق البعض منها هنا، ما يعبر بشكل كاف عن هذا الموقف، إذ قال أحد القرويين معبرا عن واقع هذا الحال : «نحن دائما نحرث الأرض ونرمي البذورونتتظر نزول الأمطار، فإذا أنزلها الله حمدناه على فضله، أما إذا تأخرت أو لم تنزل بالمرة فالله هو الغالب.» وجاء

14- نذكر على سبيل المثال لا الحصر - سوق العقار التي تعرف جمودا شبه تام في السنوات التي يتوالى فيها الجفاف. وهناك أمثلة أخرى من قطاعات اقتصادية عديدة.

15 - يحاول الفلاحون الدكاليون كباقي الفلاحين المغاربة استغلال المواسم الفلاحية الممطرة في حدودها القصوى، وذلك بالانفتاح على كل الأساليب العصرية لتطوير الزراعة، عكس صورة التزمت والتقليدوية التي تلصق بهم دائما. وقد بينت مجموعة من الدراسات الميدانية عدم صحة هذه الصورة، نذكر منها على سبيل المثال : المرنيسي فاطمة والبلغيتي مليكة : «العائلة القروية المغربية(مواقف من التقليد والحداثة)» مجلة الثقافة الجديدة. عدد 23 الرباط السنة 1982.

16 - يحرص القرويون دائما على الاحتفاظ بجزء من محاصيلهم الزراعية داخل خزاناتهم الأرضية «المطامير» تحسبا للجفاف.

في كلام أخر : «ينبغي على الفلاح دائما أن يعرف كيف يجد لنفسه مخرجا، سواء نزلت الأمطار أو تأخرت عن النزول أو أنزلها الله أكثر من المطلوب كما حدث في تلك السنة المشهودة [يقصد فيضانات شتاء 1996 التي أغرقت المنطقة وأفسدت جزءا كبيرا من المحصول الزراعي] أو لم تنزل بالمرة.»

العاهات والإعاقات.

إذا كان الإنسان يعتبر بحق أكثر الكائنات الحية رغبة وإلحاحا وقدرة على تجاوز إعاقاته والقضاء على عاهاته، فإن هذه الخاصية تتفاوت درجاتها من ثقافة إلى أخرى حسب طبيعة التصورات التي تحملها هذه الجماعة أو تلك. وقد لا يكون المغاربة أشد شعوب الأرض إلحاحا في التخلص من عاهاتهم وتجاوز إعاقاتهم، ولكنه من المؤكد أنهم ليسوا أكثرها استسلاما وتواكلا كما تصورهم بعض الكتابات البائدة.

وقد مكننا البحث الميداني، الذي أجريناه في صفوف الدكاليين، من معاينة الديناميكية العالية التي يبديها الرجال والنساء على حد سواء في مواجهة كل إعاقاتهم وبالأخص البدنية منها، ويعتبر العقم من منظور مبحوثينا أشد أخطر أشكال الإعاقات التي يمكن أن تصيب الإنسان (عكس ما نتصوره بالمرة). وقد أمكننا بالفعل ملاحظة كيف يلفظ المجتمع القروي المرأة والرجل العاقرين [17]، فإذا كانت الرغبة في الإنجاب تبدو ملحة أكثر داخل الوسط القروي فلأن وضعية الطفل والمسلكية الديمغرافية بشكل عام تتميزان بنوع من الخصوصية [18].

فعندما تتأخر المرأة الحديثة العهد بالزواج عن الحمل يدب الفزع في الزوجين ويسود الضيق بين ذويهما، وسرعان ما يتحول هذا الخوف الشديد إلى بحث لاهث

17- تعتبر المرأة العاقر في الوسط القروي بمثابة الأرض الجرداء التي لا تنبت زرعا أو عشبا، كما ينظر إلى الرجل العاقر كرجل تنقصه الفحولة. وكثيرا ما تدفع هذه النظرة الدونية بالإنسان العاقر، رجلا أو امرأة كان، إلى الهجرة نحو المدن.

18- يشكل الطفل داخل المجتمع القروي منذ سنينه الأولى طاقة للعمل ضمن نمط إنتاج العائلة القروية، حيث يقوم بمجموعة من الأعمال اليومية الأساسية المتمثلة في جلب الماء وتجميع الحطب ورعي الماشية والسهر على القطيع وبالتالي فهو يعتبر بمثابة عامل إنتاج، وهذا الاعتبار هو الذي يوجه المسلكيات الديموغرافية، حيث تعمل أغلبية الأسر القروية على إنجاب أكبر عدد ممكن من الأطفال. أنظر بهذا الصدد : عبد الغني منديب : « الدين و الديموغرافيا : حول دور المعتقدات الدينية في تشكيل المسلكيات الإنجابية للقرويين المغاربة». السياسات العائلية بمجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط. منشورات كلية الآداب الرباط. 2004.

عن كل الوسائل التي تؤدي إلى تجاوز هذه الإعاقة.فإذا كان الدكاليون كباقي المغاربة يعتقدون جازمين أن الإنجاب نعمة من الله كباقي النعم الأخرى يعطيها لمن يشاء و يوزعها كيفما شاء و يمنعها عمن يشاء ، فإنهم يعتقدون أيضا أن هذه النعمة تحتاج أحيانا من الإنسان أن يسعى و«يسبّب» من أجل الحصول عليها. وقد يستغرق هذا «السّبوبْ» سنوات بأكملها، وحتى عندما تستنزف كل الوسائل الممكنة دون تحقيق المراد المنشود، فإن «المسبّبين» يرضون «بمكتوبهم»، بيد أنهم يبقون دائما متأهبين للتعاطي مع كل «سْبوبْ» جديد يوصف لهم، لا لتغيير «مكتوبهم» المقدر –فهم لا يملكون فعل ذلك– وإنما لمعرفته، فقد يكون هذا «المكتوب» على عتبة أول سلم كما يمكنه أن يكون معلقا على آخر درج لآخر سلم يصعدونه [19].

وقد روى لنا أحد المبحوثين حكايته بهذا الصدد قائلا : «عندما تزوجت منذ ثلاثين سنة خلت، مرت سنة على زواجي ولم يرزقني الله بأولاد، ونصحني الأهل بتطليق زوجتي لأنها عاقر وستتركني بلا أولاد، ولكنني رفضت وتوكلت على الله وبدأت أطوف بها في كل الأضرحة وعند كل المطببين [...] حتى جعل الله السبب على يد طبيبة نصرانية بالجديدة». في حين قال لنا آخر، ما زال حديث العهد بالزواج، بحرج شديد : «ليس لدي أولاد لحد الآن ولكننا مازلنا نكافح من أجل أن يرزقنا الله إياهم». ليست هذه الحالات المحدودة التي أوردناها هنا سوى غيض من فيض المواقف الحياتية التي تكشف عن طبيعة مفهوم «المكتوب» (تدخل الله في صنع أحداث العالم) وارتباطه العضوي بمفهوم «السبوب» (حجم وشكل مساهمة الإنسان في تقرير مصيره). فالتصورات الكبرى التي يحملها الناس حول وجودهم – كما سنرى ذلك فيما سيأتي من هذا الفصل– توجد بالضرورة في ثنايا التفاصيل اليومية لواقعهم الاجتماعي، فعلاقة الناس بربهم لا تكشف عن نفسها إلا في إطار وبواسطة العلاقة التي يقيمها هؤلاء الناس فيما بينهم [20] .

---

19 – تتوفر الثقافة المغربية (بمعناها الواسع) على ترسانة من الوصفات والطقوس والممارسات لمحاربة العقم يمتد تداولها على أكثر من قرن من الزمن. أنظر بهذا الصدد على سبيل المثال لا الحصر :
- E. Aubin : Le Maroc d'aujourd'hui. A. colin. Paris, 1904,P:424 et suivantes.

20 - Max Weber : Economie et société, tome I, Op,Cit, p :52.

الدنيا مجال للتفاوتات وموطن للتغيرات

يدرك مبحوثونا الدنيا كمجال للتفاوت الاجتماعي نابع بالضرورة عن الإرادة الإلهية. ويضفي هذا المنظور، الذي يجعل من التفاوت أمرا طبيعيا ومقبولا، المشروعية على توزيع المكانة الاجتماعية بين الأفراد، فالدنيا «كدية (تلال) وشعاب فيها القوي وفيها الضعيف» على حد تعبير أحد هؤلاء القرويين. ويرتبط قبول هذا التفاوت، الذي يعده الناس بمثابة بند أساسي من القانون العام للكون، بخاصية التحول وعدم الثبات، إذ أن الإرادة الإلهية المشاركة تتدخل باستمرار لتغيير واقع الحال.

فالمواقع الاجتماعية ينظر إليها على أساس أنها قابلة للتغير في كل وقت وحين مهما بلغت قوتها أو عظم تجدرها. وترتيب الأفراد داخل مكاناتهم الاجتماعية أمر غير دائم ولا مسلم به بكيفية نهائية. ففكرة التحول وعدم الثبات ذات معنى واعتبار ميتافيزيقيين عميقين شأنها في ذلك شأن فكرة التفاوت في المراتب الاجتماعية بين الناس[21]. ويرتبط وجود واستمرار هذا المنظور، الذي يجعل من عدم المساواة بين الناس في المواقع الاجتماعية وقابلية هذه الأخيرة للتقلب والتحول حقيقة من صميم جوهر الكون، بقدرته بالأساس على تفسير أحداث هذه «الدنيا» عن طريق تقديم رؤية منسجمة ومتجانسة لها، وأداة عملية وإجرائية للتعامل معها.

فإذا كان البناء الميتافيزيقي للوجود بشكل عام، يضفي على أحداث الواقع اليومية صبغة التنظيم والتأكيد، فإن هذا الواقع (الاجتماعي) يعضد هذا المنظور بما يستعيره منه من دعم وسلطة . ويمتح هذا المنظور بالضرورة ديناميته من الواقع الاجتماعي، فالتصورات التي يحملها الناس عن الكون لها قطعا ما يوازيها في

21- Clifford Geertz : Islam Observed. Op.Cit, p p : 32-37.

حياتهم اليومية ؛ خصوصًا إذا علمنا أنها- أي هذه التصورات- تتميز بالمرونة التي تمكنها من القدرة على التكيف مع كل التحولات المجتمعية الكبرى واستيعابها. فالميتافيزيقي والاجتماعي، كما هو معلوم، كلاهما يدعم الآخر ويعزز وجوده، حيث لا يمكن لأحدهما أن يستغني عن وجود الآخر. فعلاقتهما أشبه ما يكون بالدائرة السحرية، والشواهد من التراث الأنثروبولوجي على ضرورة هذا الانسجام والدعم المتبادلين بينهما عديدة لا تحصى لكثرتها.[22]

وقد وقفنا من خلال معطيات البحث الميداني على هذا الانسجام بين تصور المبحوثين «ونظرتهم» «للدنيا»، وبين الواقع الاجتماعي بالفعل. ففكرة التحول والتبدل في المواقع الاجتماعية نابعة من صميم مجتمع الدراسة، الذي يعرف حركية اجتماعية نشيطة يحدث من جرائها تغير في المكانة الاجتماعية للأفراد صعودا أو هبوطا، إذ يمكنها أن تكون تحسنا أو تدهورا في الوضع المادي، أو اكتسابا لمزيد من عناوين الجاه أو السلطة، أو فقدانا لها في حدود عليا أو دنيا معينة. وقد جمعنا أثناء قيامنا بالبحث الميداني معطيات لحالات عديدة تجسد هذه الحركية الاجتماعية على مستوى الواقع الميداني، لا يمكننا تعدادها جميعها لكثرتها، وسنكتفي فقط بعرض نماذج منها تعبر وتكشف عن المعنى المقصود إبرازه.

وقد أمكننا التمييز بين نوعين من هذه الحركية الاجتماعية : أفقية وعمودية. وقبل الاسترسال في عرض المعطيات الميدانية حول هذه المسألة ووفق هذا التصنيف، حري بنا أن نذكّر بمعنى كل من الحركية الاجتماعية الأفقية والحركية الاجتماعية العمودية، فالأولى هي التي تتغير وفقها المراتب الاجتماعية في كلا الاتجاهين داخل نفس الفئة الاجتماعية. بينما يتعلق الأمر في الثانية بتغير في المكانة الإجمالية للأفراد (هبوطا أو صعودا)، ينقلهم من فئتهم الاجتماعية الأصلية إلى فئة اجتماعية أخرى حسب نظام التراتبات القائم والمتبع[23].

22 - فالبركة على سبيل المثال هي مفهوم ديني وميتافيزيقي يسهم بكيفية ناجعة في التخفيف من الشعور بالفوارق الاجتماعية والاقتصادية، وهذا المفهوم متجذر في الثقافة المغربية، إذا كان شائعا منذ عهد الموحدين للدلالة على العلاوة التي تضاف إلى رواتب الجنود.

23 - حماني أقفلي : التراتبات والحركية الاجتماعية(في منطقة ولماس)-رسالة لنيل د.دع في علم الاجتماع – 1984، خزانة كلية الآداب-الرباط- ص : 127.

1 - الحركية الاجتماعية الأفقية

تشكل الأرض الوسيلة الإنتاجية الأولى داخل المجتمع القروي المغربي، فهي مصدر النفوذ ومحور العلاقات الاجتماعية والإنتاجية، ومؤشر أساسي على المرتبة الاجتماعية التي تقاس على أساس عدد الهكتارات المملوكة وجودة التربة ونوعية التجهيزات الهيدروفلاحية. وتعتبر عملية انتقال أو تقسيم ملكية الأرض مؤشرا إجرائيا يساعد على رصد وضبط حجم وثيرة الحركية الاجتماعية بشقيها كما سنرى عن كثب. وسنقدم فيما يلي ثلاث حالات مختلفة تكشف جميعها عن معظم الحيثيات والظروف التي ترتبط بهذا النوع (الأفقي) من الحركية الاجتماعية، كما حصلنا عليها من خلال البحث الميداني الذي أجريناه في صفوف «الدكاليين».

الحالة الأولى :

استطاع أحد القرويين الذي كان يوجد إلى عهد قريب في المراتب الدنيا لفئة الفلاحين الصغار الذين لا تتجاوز مساحة أرضهم الهكتار الواحد، مضاعفة أرضه خمس مرات في فترة وجيزة تقل بقليل عن عشر سنوات. وقد شرع هذا الشخص في تحقيق هذه الطفرة الاجتماعية مباشرة بعد تعيينه جابيا لإحدى الضرائب الجماعية ببعض الأسواق الأسبوعية، بفضل تقربه من أحد مراكز السلطة المحلية بالمنطقة. حيث أحسن هذا الفلاح/ الموظف الجماعي استعمال كل الامتيازات التي خولها له عمله الجديد بزيادة دخله والرفع من مستواه الاجتماعي، إذ استغل احتكاكه المستمر بجميع أصحاب التجارات الموجودة بالأسواق الأسبوعية للتزود بالمعلومات الضرورية للمتاجرة في عدد كبير من المواد الاستهلاكية (بدء بتجارة الشاي والسكر إلى تجارة الحبوب) مستثمرا في ذلك كل علاقاته وخبراته وامتيازاته التي وفرها له عمله الجديد.

ويعتبر أهم مشروع اقتصادي در عليه الربح الوفير، حسب تقييمه الشخصي، هو ذلك المتعلق بمزرعة الدواجن، الذي ساهم فيه كشريك (بالأرض فقط)مع أحد كبار تجار المادة بالمركز الحضري القريب من مكان أرضه. وقد كسب من هذا المشروع في ظرف وجيز أموالا وفيرة جعلت منه المشتري الأول للأراضي المعروضة للبيع

بدواره والدواوير المجاورة له. وقد أكسبته هذه «الثروة» حظوة جعلت منه أحد أعيان الدوار بلا منازع، إذ أصبح أغلبية سكان هذا الدوار الذي ينتمي إليه يحرصون على إظهار نوع من الاحترام المتميز في حقه. وقد ذكر لنا أحد جيرانه، خفية، كيف كان يعتبر «الحاج» إلى عهد قريب أي قبل «أن يفتح الله عليه ويعطيه من رزقه» أحد المعوزين وذوي الحاجة من أهل الدوار.

الحالة الثانية :

تتعلق الحالة الثانية، التي نوردها هنا كمثال للحركية الأفقية، بأحد تجار التوابل الصغار بالأسواق الأسبوعية للمنطقة مجتمع الدراسة الذي استطاع أن يوسع تجارته في ظرف سنوات قليلة. وقد حدث ذلك بفضل دعم أخ له تمكن من الهجرة سرا إلى إيطاليا في بداية التسعينيات. إذ بلغ حجم المبالغ التي كان يتوصل بها هذا «العطار» بشكل مستمر من أخيه المهاجر ما قدره مائة ألف درهم في السنة الواحدة (حوالي عشرة آلاف دولار أمريكي) استثمرها في تجارته الأصلية وفي المضاربة في الأملاك العقارية (الأراضي الفلاحية القريبة من المركز الذي يستقر فيه)، إذ استطاع هذا المبحوث (حسب ما رواه لنا) بيع بعض القطع الأرضية بأضعاف أضعاف ثمن شرائها. وقد أصبح هذا الرجل أشهر من نار على علم عند جميع سكان «منطقته»، إذ لم يخل أي حديث مع من استجوبناهم من ذكر حكاية تاجر التوابل، والصعود السريع لنجمه في تجارته الأصلية وفي تجارة العقار.

الحالة الثالثة :

أما المثال الثالث والأخير، والذي لا يخلو من إثارة، فيخص أحد الفلاحين الصغار الشباب الذي لم يكن يمتلك أرضا بالمرة، إذ كان يشتغل في أرض والده مقابل جزء من المحصول، وقد استمر الوضع على ما عليه حتى بعد تعيينه «مقدما» للدوار بتزكية من (الشيخ) الأمي الذي أراد أن يستعين بخدمات هذا «المقدم» الشاب صاحب السنوات الخمس من التمدرس. إلا أنه بعض مضي سنوات قليلة أصبح هذا «المقدم» يتهافت على شراء كل الأراضي المعروضة للبيع بشكل ملفت للنظر، إذ أصبحت قيمة الأراضي التي غدت في ملكيته تفوق بكثير ما يمكن أن يتقاضاه بالفعل من عمله القديم أو الجديد. وقد شكل غموض مصدر «اغتناء» هذا الرجل

لغزا محيرا لكل جيرانه ممن استجوبناهم، باستثناء أحدهم الذي أخبرنا خفية أن «المقدم» لا يشتري هذه الأراضي لحسابه، وإنما لحساب أحد المسؤولين الكبار بمدينة الجديدة الذي لا يريد أن يظهر في الصورة بسبب منصبه المهم والحساس. وقد وصلت أخبار لم نستطع التأكد من صحتها، تفيد أن تلك المنطقة بالذات ستعرف ميلاد مشروع اقتصادي ضخم،وأن أثمان الأراضي بهذه المنطقة سترتفع من جراء هذا المشروع إلى عنان السماء. وقد ربطنا بين المعلومتين على سبيل التخمين لا التحقق. وإذا كنا قد أوردنا هذه الحالة دون غيرها بالرغم من ظلال الشك التي تحوم بأحد معطياتها، فلأنها تكشف في رأينا الستار عن بعض الممارسات التي لا يمكن للباحث دائما نفيها أو إثباتها.

2-الحركية الاجتماعية العمودية

سوف نقتصر هنا على الوقوف عند حالتين اثنتين من الحركية العمودية تبرزان بوضوح انتقال مجموعة من الأفراد، إمكانا أو فعلا، من فئتهم الاجتماعية إلى فئة أخرى أعلى أو أدنى. وتخص الحالة الأولى أحد الفلاحين الكبار بجماعة (أولاد غانم) الذي استفاد من دعم صندوق القرض الفلاحي، لجمع وتكوين «ثروة» عقارية تتكون من مئات الهكتارات من الأراضي الفلاحية الجيدة، بالإضافة إلى عدد من المنشآت الاقتصادية الصغيرة والمتوسطة (آلات طحن الحبوب، آلات الحصاد، مزارع لتسمين العجول وأخرى لتربية الدواجن...). ويعد هذا الفلاح أحد كبار الأعيان بالجماعة وأشهر رجالاتها مالا وجاها وقربا من مراكز السلطة، وهو أب في الوقت نفسه لأحد عشر من الأبناء، تسعة منهم ذكورا، مما يجعل ثروته مهددة بل آيلة للتفتت بعد موته بحكم قانون الإرث الإسلامي الذي يحرص معظم المغاربة على الالتزام به [24].

وقد أخبرنا هذا المبحوث عن عزمه بالفعل على توريث أولاده جميعهم وفق مقتضيات الشرع الإسلامي، على الرغم من علمه الأكيد بمصير ثروته من بعده، إذ أنه لا يكترث كثيرا بما ستؤول إليه ممتلكاته من بعد موته على عكس الملاكين الكبار

24 - من المعلوم أن قانون الإرث الإسلامي لا يعطي الحق في توريث الغريب (أي من لا يرث بحكم هذا القانون) إلا بنسبة الثلث من مجمل ممتلكاته، وهو ما يعرف بالثلث الجائز. كما لا يجوز للمسلم أن يوصي لأحد من ورثته بأكثر من نصيبه الشرعي، فلا وصية لوارث كما يقول الفقهاء.

في بعض الأنظمة الاجتماعية الغربية [25]. وعلى الرغم من أن هذا المبحوث لا زال إلى حدود كتابة هذه السطور على قيد الحياة وصاحب الكلمة المسموعة عند الناس والسلطة، فإن كل المؤشرات تدل على أن أولاده «سينزلون» بعد تقسيم تركة أبيهم من الفئة الاجتماعية التي ينتمون إليها في كنف والدهم إلى فئة اجتماعية أدنى. ولعل من أهم حسنات هذا المثال الذي أوردناه هنا، إشارته ولو بشكل عابر إلى مشكل تفتت الملكيات الزراعية بالمجتمع القروي المغربي بحكم تعاقب الأجيال من جهة، والمسلكية الديموغرافية للقرويين من جهة ثانية. مما يؤكد على استمرار وجود حركية اجتماعية أفقية وعمودية ترتبط بالأساس بانتقال الملكيات الزراعية.

أما الحالة الأخيرة التي سندلل بها هنا على وجود حركية عمودية بالمنطقة مجتمع الدراسة، فترتبط بظاهرة عامة عرفتها ولازالت تعرفها مدن ومراكز حضرية عديدة في مجمل مناطق المغرب. ونقصد بذلك ظاهرة التوسع المستمر للمدن الصغيرة والمتوسطة على أطرافها، وعلى حساب الأراضي الزراعية المتاخمة لها التي تدخل إلى المدار الحضري، وتصبح أراضي صالحة للبناء وفق التصاريح والتصاميم الجاري بها العمل. ويؤدي هذا الوضع إلى ارتفاع سريع ومهول لأثمان هذه الأراضي يصل في بعض الأحيان إلى مئات أضعاف الأثمان الأصلية [26]. مما يؤدي إلى خلق حركية اجتماعية عمودية يتحول من خلالها الفلاحون الصغار الذين يمتلكون هذه الأراضي إلى أصحاب أموال طائلة تؤهلهم للدخول في فئات اجتماعية أعلى.

وقد تمكنا من إجراء مقابلات مع عدد من هؤلاء «الأغنياء الجدد» (ثلاثة على وجه التحديد) الذين استقروا جميعهم بمدينة الجديدة، والذين أكدوا لنا جميعهم أنهم لم يتوقعوا يوما حدوث هذا التغير السعيد الذي أرجعوه إلى مشيئة القدرة الإلهية العظمى. وقد حاولنا من خلال عرض هذه الأمثلة إبراز مظاهر الحركية

25- كما هو الشأن بالنسبة لنظام الإرث بمنطقة بيرن الفرنسية الذي كان يخول للبكر امتيازات إرث النصيب الأكبر من الملكية، في حين لا يسمح للأبناء الآخرين إلا بجزء قليل من الأرض، غالبا ما يتخلون عنه مقابل دفع مهور زواجهم، ويضطرون للعمل كخدم بدون مقابل في ملكية أخيهم الأكبر.

26-يعتبر «الخدام» بمثابة الوحدة الرئيسية لقياس الأراضي الزراعية بالمنطقة، وتبلغ مساحة الخدام الواحد حوالي ألف متر مربع. وقد كان ثمن «الخدام» بهذه الأراضي الزراعية، قبل دخولها للمجال الحضري، لا يتعدى الألفي درهم في أحسن الأحوال (حوالي مئتي دولار)، في حين أصبح ثمن المتر الواحد يتراوح بين ثمان مائة وألف درهم. وبعملية حسابية بسيطة يمكننا أن نعرف حجم الثروة المالية التي يجنيها الفلاح البسيط من وراء بيعه «الخدامة» الأربع أو الخمس التي يملكها.

الاجتماعية بمجتمع الدراسة، هذه الحركية التي يقوم على أساسها جانب رئيسي من جوانب تحليل الإشكالية العامة لهذه الدراسة ككل. ولم يكن في نيتنا مطلقا الحشو أو التطويل أو إيراد المعطيات الإثنوغرافية أكثر مما يستوجب البرهان النظري الذي تقتضيه إواليات التحليل. وقد عمدنا بالأساس إلى تجنب وتلافي الاقتضاب والاختزال المخل، الذي يولد الغموض ويسدل ظلال العتمة على بعض جوانب الموضوع المدروس، مما يمكن أن يعرض مصداقية الدراسة ككل للشك أو التساؤل.

شبكة العلاقات الاجتماعية مرآة لكل المعتقدات والتصورات

يظهر جليا من خلال كل هذه الأمثلة، كيف يشكل التبدل والتحول في المكانات الاجتماعية حقيقة واقعية تدعم إدراك الناس للدنيا كتعبير عن مشيئة الإرادة الإلهية المشاركة، التي تملك أن تغير كل المواقع الاجتماعية. وإذا كان الإنسان يخمن منطق تدخل هذه الإرادة الإلهية في تغيير أحداث الدنيا، كما مر بنا القول، فإنه لا يسعه الإلمام والإحاطة به على سبيل القطع والوثوق، إذ يبقى هناك دائما جانب من مقاصد المشيئة الإلهية يقع فوق مستوى فهم وإدراك البشر [27].

وبما أن هذه المشيئة أمر لا مفر منه، فإنه من غير المجدي التساؤل حولها. وانطلاقا من هذا الإدراك والتصور يوجه الناس اهتمامهم صوب دنياهم (الواقع الاجتماعي) من أجل تحصيل الثروة والجاه والنفوذ وما ينتج عن ذلك من تشريف اجتماعي. ويؤطر هذا المسعى، الذي يجسد بحث الإنسان الدائم عن مصيره المقدر سلفا في رحلة الدنيا العابرة، ضوابط أخلاقية دقيقة تسنها الجماعة وتحدد بناء عليها قواعد السلوك المتبعة. ولهذا نجد الدكاليين، كباقي المغاربة، يحرصون على التقويم الدائم والمستمر لشبكة العلاقات الاجتماعية التي يندرجون فيها. فالناس لا ينخرطون (أفراد أو جماعات) في أي ارتباطات اجتماعية دون معرفة مسبقة مستفيضة بالفروق الناتجة عن التفاوت في المراتب الاجتماعية.

فهم يجعلون من الجانب العلائقي رقما أساسيا في معادلاتهم حول النجاح في هذه الدنيا. وهناك أمثلة شعبية كثيرة تسير في هذا المنحى نذكر منها على سبيل الإشارة المثال الذي يقول: «الدنيا بالمعارف (المحسوبية) والآخرة بالزراوط (العصي)».

27-G.Bataille : Théorie de la religion,Op. Cit, p : 48.

وتبلغ شبكة العلاقات الاجتماعية التي ينخرط فيها الأفراد درجة من الكثافة يصعب معها على الملاحظ الخارجي معرفة وتتبع كافة تشعباتها. ولأجل ذلك آثرنا التركيز على مسألة اختيار الشركاء الاجتماعيين كأحد مسالك هذه الشبكة التي بوسعها الكشف عن المعنى المقصود إبرازه هنا.

وقد تعرضت معظم الدراسات الأنثروبولوجية الرصينة حول المجتمع المغربي بدرجات متباينة-على اختلاف مواضيعها وتعدد مشارب واضعيها- إلى الأهمية القصوى التي يوليها المغاربة لمسألة اختيار الشركاء الاجتماعيين، وبالأخص في العلاقات الدائمة التي تنطوي على رهانات كبرى كالزواج، الذي يراه الناس عاملا محددا لمدى نجاحهم أو فشلهم في الحياة. هذا النجاح الذي يسعى الأفراد لتسخير جميع مهارتهم وقدراتهم ومعارفهم لتحقيقه، أي الرفع من شرفهم الاجتماعي.

فإذا كانت الإرادة الإلهية تتحكم في واقع أمور هذه الدنيا التي تتغير باستمرار، فإن الفرد يسعى جادا لكي يكون هذا التغير في صالحه يرفعه من أسفل إلى أعلى. ولذلك فإنه يوجه اهتمامه بالأساس صوب شبكة العلاقات التي ينخرط فيها، ويحرص بشدة على اختيار شركائه الاجتماعيين وفي مقدمتهم الزوجة/ الزوج. فالزواج يأتي على رأس الارتباطات الاجتماعية الكبرى التي يراها الأفراد مؤشرة ومحددة في الوقت نفسه لحظهم في هذه الدنيا. ولهذا فعندما يعتزم أحد الأفراد (الرجل هو الذي يبادر في الغالب الأعم إلى اختيار الزوجة ولكنها هي أيضا تختار بالرفض أو القبول) على إبرام هذا الارتباط الذي يشكل نسيج التنظيم الاجتماعي فإنه يقوم بحسابات دقيقة للعواقب التي يمكن أن تنتج عنه قبل الإقدام عليه. فالزواج في المجتمع المغربي، كما أشار إلى ذلك أحد الباحثين الأنثروبولوجيين، يأخذ طابع الصفقة التجارية التي لا تحتل فيها الاعتبارات الوجدانية سوى مرتبة ثانوية [28].

وقد ورد في عدد كبير من المقابلات التي أجريناها مع مبحوثينا (الرجال)، عدد من الأمثال الشعبية التي تعبر عن الأهمية القصوى التي تعطى لمسألة اختيار الزوجة المناسبة، نذكر منها هذا المثل، الذي تردد ذكره كثيرا، والذي يقول: « من فاتك بالأرض فوتو بالكسيبة ومن فاتك بالتجارة، فوتو بالشطارة و من فاتك بالمرأة

28- ديل أيكلمان: الإسلام في المغرب، الجزء الثاني، مصدر سابق الذكر، ص: 26.

هناك بقت القضية مسمرة». معناه على سبيل التقريب ما يلي : «من نافسك بملكية الأرض الزراعية نافسه بتربية المواشي، ومن نافسك بالتجارة نافسه بحسن التدبير والتوفير ؛ ومن نافسك وتفوق عليك بالزوجة فقد خسرت». والواقع أن محتوى هذا المثل يصدق إلى حد كبير على الواقع الاجتماعي للمبحوثين، إذ تلعب المرأة دورا كبيرا من حيث الحجم والأهمية في الاقتصاد القروي المحلي،ذلك أن أنشطتها اليومية تتعدى بكثير أشغال البيت لتمتد إلى أنشطة الحقل والسوق في بعض الحالات. فعلى الرغم من عدم قدرة المرأة على الدخول في عدد كبير من العلاقات الإجتماعية كما يفعل الرجال، إلا أن مساهمتها في تدبير مجمل شؤون البيت تبقى حاسمة ومحددة في كثير من الأحيان لمدى نجاح أو فشل الأسرة بكاملها [29]. ويشكل الزواج أيضا في عدد من الحالات علاقات زبونية محضة، إذ يسعى بعض الأفراد لمصاهرة أشخاص معينين سعيا منهم إلى تحقيق مكاسب مادية أو اجتماعية، دون الأخذ بعين الاعتبار شخصية الزوجة أو مواصفاتها. وقد وقفنا على عدد كبير من المعطيات الميدانية التي تبين كيف تتقاطع العلاقات والروابط الزبونية في كثير من الحالات بشكل كبير مع الروابط القرابية، حتى إن هذه الأخيرة تخضع أحيانا لنفس آليات الأولى.

والشيء نفسه ينسحب على باقي أنواع العلاقات الاجتماعية الأخرى بما في ذلك العلاقات العابرة أو المؤقتة، إذ أن مجرد تحقيق غرض بسيط كتسوية وضعية قانونية أو الإسراع فيها يتطلب في أغلب الأحيان تحريك الولاءات وإيجاد الوسيط الملائم والهدية المناسبة [30]. ولا تعكس هذه العلاقات الزبونية والمحسوبية التي يعج بها مجتمع الدراسة، والتي بلغ من أهميتها درجة كبيرة جعلت بعض الباحثين السوسيولوجيين يعتبرونها بمثابة مؤشرات لقياس التراتبات الاجتماعية للأفراد [31]، سوى

29 – وهو الاستنتاج نفسه الذي خلصت إليه عدد من الدراسات السوسيولوجية في مناطق مغربية مختلفة، أنظر بهذا الصدد : المختار الهراس وإدريس بن سعيد : «الثقافة والخصوبة» دراسة في السلوك الإنجابي بالمغرب، دار الطليعة 1996.

30 – انظر بهذا الصدد : المختار الهراس : تطور الهياكل القبلية شمال المغرب –أنجرة كنموذج– رسالة جامعية لنيل د.د.ع في علم الاجتماع. 1984، خزانة كلية الآداب، الرباط.

31 – حماني أقفلي : التراتبات والحركية الاجتماعية (في منطقة ولماس)–م س ذ . ص : 167

رغبة الناس وقدرتهم على استغلال واستعمال كل الوسائل التي يسمح بها التنظيم الاجتماعي السائد من أجل تحقيق النجاح في هذه الدنيا. ويعني هذا النجاح على مستوى الواقع، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، تحسين الوضعية المادية والرفع من مستوى الشرف الاجتماعي بالمعنى الفيبري للكلمة. وقد لاحظ أيكلمان الحضور القوي للوساطة والوسطاء على جميع مستويات العلاقات الاجتماعية من أبسطها حتى أشدها تعقيدا. وربط وجود هذه الظاهرة بالحرص الشديد للبجعديين (سكان مدينة أبي الجعد) على تجنب المواقف التي تطبعها المواجهة المفتوحة بين الأفراد، مثل تحدي رغبات شخص ما أو الاعتراض عليها، أو عدم الاعتراف بدور اجتماعي لمدعيه، أو رفض طلب معين الخ. مما يعطي أهمية كبرى لدور الوسيط الذي يقوم عادة باللقاءات الأولى لتجنب الوقوع في مثل هذه المواقف [32]. ويحاول الأفراد داخل هذه الشبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية «امتلاك الدنيا»، بيد أن هذا المسعى يبقى مقيدا بإطار أخلاقي وبالتزامات عامة.

فالدكاليون شأنهم في ذلك شان باقي المغاربة يرتبطون بعدد من الالتزامات الأخلاقية العامة، إذ يسعون جادين لكي لا يضبطوا خارج الصورة التي يضعون فيها أنفسهم تجاه بعضهم البعض، فالغش والسرقة والتعدي على ممتلكات وحقوق الآخرين تعتبر سلوكات غير أخلاقية، وكل كسب ينتج عنها يعتبر مالا «حراما» لا يعترف به اجتماعيا. ويتم تداول وتحصيل هذه الضوابط الأخلاقية بإيحاء الأب للأبناء بالسلوك القويم من جهة، وبمحاربة الجماعة للخارج عن هذه القواعد الأخلاقية عن طريق المقاطعة أو الإقصاء من جهة أخرى. ومن ينجح من الناس في «امتلاك الدنيا»،أي تحقيق الرفاه الاقتصادي و الحصول على المواقع الاجتماعية المتقدمة، دون الخروج عن القواعد والضوابط الأخلاقية للمجتمع فقد حقق «الصلاح»وهو أعز ما يطلب.

32 – ديل أيكلمان : الإسلام في المغرب، الجزء الثاني ، مصدر سابق الذكر، ص :34.

الصلاح نجاح اجتماعي مشروع

على الرغم من كون مختلف أشكال الأحداث التي تقع في أي زمان من الأزمنة تبقى خاضعة في تقديرها وترتيبها للإرادة الإلهية، فإنه بوسع الإنسان تسخير مختلف مهاراته وخبراته وعلاقاته التجريبية التي تجمعه بالآخرين لصالحه قدر المستطاع. فإذا كانت الإرادة الإلهية تحدد مصير الأفراد في هذه الدنيا، فإن هذه المصائر غير ثابتة ولا تخضع لوثيرة واحدة.

فكل المراتب والمواقع الاجتماعية تبقى قابلة للتقلب من أدناها إلى أعلاها كما من أعلاها إلى أدناها. وإذا كان هذا الإنسان يقبل مسبقا بمصيره المكتوب، إذ لا يهتم بما يجب أن تكون عليه الأمور ولا يتساءل حول الكيفية التي توجد عليها، فإنه يسعى جادا إلى تعديل الظروف المعطاة وتحديد أعماله على أساس ملاحظاته التجريبية. إذ أن كل المواقع والأدوار الاجتماعية في هذا المجتمع تبقى قابلة للتفاوض حول حدودها ومحتواها؛ وهو مجتمع مغرم بالتفاوت والتساوي في آن واحد لدرجة أنه يضفي طابعا شبه أنطولوجي عليهما لتعزيز الفروقات كما يجمع على ذلك مجموعة من الباحثين. والإنسان بهذا المعنى يبقى حرا في هذه الدنيا، طالما أن كل أعماله ومساعيه ليست في نهاية المطاف سوى مسايرة لمشيئة الإرادة الإلهية، فالله هو الذي يوجه الناس صوب الصلاح أو صوب غيره.

فالصلاح، كما يدركه مبحوثونا، يعني الفطنة وحسن التدبير والقدرة على تسخير كل إمكانيات الواقع لاكتساب المصالح وتدعيمها، أكثر مما يعني الالتزام بمبادئ العبادة. والصلاح لا يرتبط بالحالة الداخلية للفرد ولا بالمبادئ الأخلاقية المجردة، بقدر ما يرتبط بمدى فعالية سلوك الفرد في تحسين وضعه الاقتصادي والرفع من مكانته الاجتماعية. فهو ليس شعورا أخلاقيا باطنيا وإنما نجاحا اجتماعيا ملموسا

ومنظورا، فلكي نفهم الاقتصاد المادي والنفسي وكل حالات التشتيت والتبذير أو مظاهر التقتير عند أناس معينين، ينبغي أن نفهم بالضرورة علاقة هؤلاء الناس بالله، هذه العلاقة التي لا تنتظم كما سبق وان أشرنا إلى ذلك إلا في إطار العلاقة التي يقيمونها فيما بينهم. وإذا كان المصير الاقتصادي للأفراد متعلقا بالإرادة الإلهية، فإن كل فرد مسؤول عن نفسه، ولذلك فالإنسان الصالح هو الذي يسخر كل معارفه الإمبريقية لتحسين هذا الوضع وتقويته والتفوق على أقرانه ومجايليه، ذلك أن المنافسة هنا سواء بين الأفراد أو الأسر ليست متعارضة مع التضامن والتآزر، وإنما متكاملة معه في نطاق العلاقات الاجتماعية السائدة. فالتفاوت ليس فقط أمرا مقبولا بين صفوف مبحوثينا على اعتبار أن كل وضع اقتصادي واجتماعي يبقى قابلا لإعادة الاختبار، وإنما هو (أي التفاوت) أمر منشود ومشهود، فإذا كان التفاوت الموروث الناتج عن الأنساب تفاوتا لا يقرره الناس (وهو تفاوت معترف به بين المسلمين جميعا) فإن التفاوت الناتج عن مراكمة الثروة والجاه أمر قابل للتفاوض في شأنه، كما أن القوة المادية يمكنها أن تتحول بدورها إلى رمز وإلى قوة رمزية. والصلاح بهذا المعنى ليس عملية محدودة داخل الزمان والمكان، وإنما سلسلة من العمليات المستمرة والمتعاقبة، إذ أن الحكم على امتلاك الصلاح ينبني بالأساس على قدرة المرء على حسن التدبير والابتعاد عن التبذير،والإكثار من الادخار باستثمار الربح والتقليل من الاستهلاك، واستعمال الأشياء في حدودها القصوى مع الالتزام بجميع التعهدات التي تجمعه بالآخرين.

والآخرون هم الذين يعترفون للفرد بصلاحه، أما هو فلا يكترث لما يقولونه من غيبة ونميمة، ولا يهتم بشؤون الآخرين إلا في حدود ما يعنيه ويمسه، ولا يقدم أبدا على الظهور بمظهر يفوق مستوى مكانته الاجتماعية. «فلان رجل صالح : لا يدخن ولا يعاقر الخمر، ولا يذهب عند الراقصات (الشيخات)، من القليل صنع الكثير، كيس من الحبوب يكفيه هو وأولاده مؤونة موسم بكامله... بعيد عن الفضول المجاني ولا يحب الظهور... ينام باكرا ويستيقظ باكرا... شمعة واحدة تكفيه أسبوعا كاملا... لا يستهلك سوى الحبوب المخزنة... وتجد خزاناته من الحبوب دائما ممتلئة...». هذه بعض ملامح صورة الرجل «الصالح» كما وردت في معظم المقابلات مع من استجوبناهم.

والإنسان الصالح أيضا هو من يتوفر دائما على بعد النظر والقدرة على التنبؤ بكل العواقب التي تنجم عن تصرفاته، لذلك فهو يعمل بشكل مستمر على تقويم حجم وأهمية كل التعهدات التي تجمعه بالآخرين، ويسعى جادا لإتيان السلوك القويم في تعامله مع مختلف هذه الالتزامات الاجتماعية تجاه الآخرين، إذ يميز في تعاملاته بين الأقارب، وعامة الناس، وذوي النفوذ.

الأقارب

يعتبر الوالدان أقرب الأقارب وأصحاب الفضل وأولياء النعمة، ويعد رضاهم من رضا الله وأحد الشروط الضرورية لتحقيق أي نجاح في هذه الدنيا. فالأبناء يدينون بالضرورة لوالديهم بالمساعدة المادية و المعنوية، بالإضافة إلى الاحترام والتوقير داخل البيت أو خارجه، وبالأخص تجاه الأب الذي يعتبر استمرار سلطته على أولاده حتى بعد استقلالهم بأسرهم، علامة من علامات الرضا وعاملا أساسيا من عوامل تحصيل الصلاح. أما «الأولاد» فيشكلون الرهان الأكبر بالنسبة لرب الأسرة، وتعني كلمة أولاد في قاموس مبحوثينا الأبناء والزوجة، التي لا يكتمل صلاح الزوج إلا بصلاحها، فهي تعمل دائما، علاوة على حسن تدبيرها وقوة حذقها، كل ما من شأنه الحفاظ -على الأقل علانية- على صورة الطاعة المطلقة التي تدين بها لزوجها.

فالمرأة هي التي تقوم بالأعمال الشاقة وتجبر على نوع من التقتير في الوجبات الغذائية، فهي لا تشارك في الوجبات السخية التي يقتسمها رب الأسرة مع نظرائه، وترضى بمكانة أقل من مكانة الرجل، هذه المكانة الدنيا التي يعكسها تقسيم العمل وتوزيع الأدوار في الحياة اليومية، فمهمة النساء الرئيسية في هذا الوسط حسب أحد الأنثروبولوجيين هي المساهمة في ارتقاء الرجال بالقناعة والخصوبة [33]. ويتم تحصيل الصلاح، في غالب الأحيان وليس كلها، بإيحاء الآباء للأبناء بالسلوكات الملائمة في كل مواقف الحياة اليومية. فالأب الصالح «شيخ» في بيته يلزم تبجيله وإطاعة أوامره، ولذلك فإنه يكف عن إظهار حنانه لأولاده (الذكور على الأخص) بمجرد

---

33 - عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مصدر سابق الذكر، ص : 102.

وصولهم سن الرشد حتى لا ينشأوا ضعاف الشخصية. في حين تستمر الأم في تطوير علاقاتها مع أولادها بشكل صريح ومعلن خوفا عليهم من القهر. ويلتزم الناس عموما بمساعدة ومؤازرة إخوانهم وأخواتهم وكل أقاربهم عند الضرورة، بيد أن الشخص الذي يضحي بمصالحه الخاصة ويعرضها للخطر في سبيل مساعدة شخص آخر يعتبر أبعد ما يكون عن الصلاح.

الأباعد (عامة الناس)

يرتبط الناس فيما بينهم بعدد من الالتزامات الاجتماعية والأخلاقية العامة، إلا أن هذه الالتزامات تميل إلى أخذ طابع خصوصي، فكل فرد مسؤول عن نفسه فقط «كل شاة تعلق من حافرها»، والصالح هو الذي لا يكترث لما يفعله الآخرون من سلوكات غير قويمة، طالما لا تمسه بشكل من الأشكال. فهو إنسان «لا يهتم بما لا يعنيه ويتجنب الفضول». فإذا كان من المفروض، من الناحية الدينية، على الناس الذين أنعم الله عليهم من فضله أن يكونوا كرماء في هذه الدنيا ينفقون مما أعطاهم من رزقه ويحسنون إلى الآخرين، إلا أن هذا الإحسان والكرم ينبغي أن ينسجما مع المكانة الاجتماعية للفرد، وإلا أصبحا تبذيرا وسفاهة. فالميسورون هم الذين ينتظر منهم أن يأتوا هذه الأعمال التي تعمل لا محالة على الرفع من مكانتهم الاجتماعية، وتضفي نوعا من المشروعية على ثرواتهم وجاههم.

فزكاة الأموال مثلا التي ينظمها الشرع الإسلامي تكاد تغيب بالمرة عن مجتمع الدراسة، بيد أن الصُلاَّح من الناس الخائفين على أموالهم من الضياع «يعوضونها» بصدقة سنوية تعطى مباشرة بعد كل موسم حصاد، وتعرف باسم «العشور»[34]. لكن هذه الصدقة التي تقدم في غالب الأحيان على أشكال أكياس من الحبوب أو بعض رؤوس الماشية لا تعطى لكل ذوي الحاجة من الناس، وإنما تعطى لأشخاص دون آخرين ؛ ذلك أن الصدقة والزكاة كثيرا ما تلتبس في المجتمع القروي المغربي وبالأخص عند الأعيان بقيم السخاء والكرم الاجتماعيين. فعندما يتلقى شخص

34 - لا تصل صدقة العشور هذه في أحسن الأحوال إلى نسبة الواحد في المائة من مجمل الأموال التي يجوز فيها إخراج الزكاة حسب قوانين الشرع الإسلامي.

ما داخل هذا الوسط القروي إحسانا من آخر، فهذا يعني في الواقع أنه ينتظر منه تقديم خدمة أو مساعدة في المستقبل حينما تدعو الظروف إلى ذلك، علاوة على أنه يعترف ضمنيا بالمكانة العليا للشخص الذي أحسن إليه. فالصدقة داخل المجتمع القروي بحكم التنظيم السكني وحجم الكثافة السكانية، تنطوي على علاقة تبادلية غير متكافئة وتحمل في طياتها تعاقدا غير معلن [35].

الأكابر (الوجهاء وذوو النفوذ)

يعترف الناس لأصحاب النفوذ بوجاهتهم ويعتبرون الاحترام في حقهم واجبا لأنه يجلب المنفعة ويبعد المضرة. فالاعتراف بمكانة الأفراد داخل التنظيم الاجتماعي والقيام بالسلوك اللائق نحو من يقام لهم الاعتبار يعد نوعا من الفطنة والمهارة في التعامل يقصد به تجنب اللوم والإكثار من حظوظ النجاح والتقليل من حظوظ الفشل داخل هذا التنظيم. فالصالح، كما مر بنا القول، لا يقدم على عمل يحتمل أن يضع مكانته الاجتماعية موضع تحدي إلا بعد القيام بحسابات دقيقة للعواقب المتوخاة من العمل الذي سيقدم عليه، وذلك لتجنب كل ما من شأنه أن يوقعه في شنآن مع ذوي النفوذ أي الأعيان، «فالناس العقلاء هم الذين لا يضعون أنفسهم في مواقف صلبة أو نهائية في أية قضية تعترضهم، سواء كانوا على صواب أو خطأ في مواقفهم، وعلى خلاف ذلك فهم يكيفون أنفسهم باستمرار مع الوقائع الاجتماعية» [36].

ولهذه الاعتبارات يتجنب الصالح أقصى ما يستطيع المواقف المباشرة التي تجمعه بذوي النفوذ، حيث يتجنب الجلوس بقربهم في الأماكن العامة واللقاء غير الضروري بهم، وعندما لا يجد بدا من ذلك فإنه يبادر إلى التحية بالشكل الذي يبرز احترامه لهم واعترافهم بمكانتهم الاجتماعية العالية. فتجاهل أحد الأفراد لأحد من الأعيان أو عدم تحيته بالشكل المطلوب، قد يؤدي إلى خلق عداوة مجانية تجر على صاحبها الأذى وتلحق به الضرر. وإذا ما تعرض أحدهم لاستفزاز ما رغم حرصه وحذره الشديدين في تعامله مع هؤلاء الأعيان، فإنه ينبغي أن يضبط انفعالاته

---

35 – من المعروف أن جميع سكان الدوار الواحد يعرفون بعضهم البعض، ولذلك لا تأخذ الصدقة طابعها التجريدي، إذ يظل متلقي الصدقة مدينا لمانحها، وينتظر هذا الأخير من الأول نوعا من الاعتراف أو المساعدة كلما تطلب الأمر ذلك.
36 – ديل أيكلمان: الإسلام في المغرب، مصدر سابق الذكر، ص: 20.

واندفاعه ولا يفقد أعصابه، ويتصرف بكيفية تترك له مجال المناورة مفتوحا لحفظ ماء الوجه. ولهذا يسعى الرجل الصالح دائما لتجنب المواقف التي تطبعها المواجهة المفتوحة مع الكبار والتي تنطوي دائما على مخاطر. ولأجل ذلك فهو يلجأ إلى استعمال الوسطاء لتفادي مثل تلك المجابهة.

والجدير بالذكر أن الوسيط يكون بدوره حريصا على عدم الزج بنفسه في مهام لا يستطيع إنجازها، لأن أي رفض من طرف هذا الوجيه أو ذلك يقلل حتما من شأنه، ويمكن أن يعرض علاقته به إلى التصدع والانقطاع. أما هؤلاء الأعيان القرويون الذين يشكلون الأقلية المتنفذة في كل مناطق المجتمع القروي المغربي فقد رسم لهم عبد الله حمودي صورة مركزة تحدد معالمهم بدقة كبيرة حيث يقول عنهم: «الأعيان ملاكون كبارا نادرا ما يشتغلون بأيديهم .إنهم يمكننون أعمال الأرض ويتبنون التقنيات الحديثة حين تكون مقبولة بشكل واسع من قبل الجميع. أما تدبيرهم فقد يكون من النوع الرأسمالي، وقد لا يكون كذلك. وحين يكون تدبيرهم رأسماليا على مستوى الضيعة، فإنه يفقد هذا الطابع عند استعمال الفوائد .وتدار الضيعة، في الحالة الثانية، باعتبارها وحدة عائلية يشتغل بها جميع المنتمين للدار. وفي الحالة الأولى، نجد ما تنتجه العقلانية الرأسمالية من خلال سيرورة حديثة ومحسوبة، ينفق على الأقرباء والحلفاء والأصحاب في إطار كرم شبه إجباري وفي إطار ممارسات الجود والرد على الجود. وفي الحالتين معا، يعرف الأعيان أنهم يجازفون بفقدان هذه الخصلة لو غيروا سلوكهم. والتجديد التقني لا يشغل بالهم، إلا إذا أثبت جدارته و أضحى مصدرا للنفوذ والمجد، أما التجديد الاجتماعي فهم يعرفون أنه ينبغي التعامل معه بحذر شديد. فعلى الأعيان أن يتضامنوا، بوجه أو بآخر، مع «الأقرباء» و«الجيران»و»المعارف» الذين ينتفعون جميعهم من الصلة. في هذا النظام، حتى العمال المأجورين ليسوا كذلك إلا بمعروف الأعيان والأجر لا يسعف في الخروج من نظام يفرض قيده على الأعيان، وعلى أولئك الذين يتولى الأعيان قوتهم، في سياق يتذرع فيه دائما بالصلات «القديمة» فالأعيان لا يمكنهم أن يغيروا بصورة مباغتة علاقات تكييف نفوذهم وتأثيرهم» [37].

37 – عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مصدر سابق الذكر ص : 59.

وتشكل صورة الإنسان الصالح (الرجل والمرأة) التي حاولنا إبراز أهم ملامحها، النموذج المعياري للنجاح الذي يصبوا الجميع إليه، فهو واقع مشهود عند البعض ومطمح منشود عند البعض الآخر. وتجدر الإشارة في نهاية هذا الفصل، إلى كون هذه المفاهيم المكونة للنظرة إلى الكون عند المغاربة ليست قارة وثابتة، إذ أن وجودها واستمرارها يبقيان رهينين بالأساس بمدى قدرتها على تفسير النشاط الاجتماعي تفسيرا متماسكا ومتجانسا. كما ينبغي التأكيد أيضا على أن النظرة إلى الكون هذه التي يركن إليها مبحوثونا هي بالضرورة مستوحاة من تعاليم الديانة الإسلامية كما يفهمونها ويدركونها، كما أنها لا تناقض حتما الأهداف الدنيوية أو تتعارض مع الأعراف والتقاليد السائدة، فالإسلام كما يرى حمودي يقدم للمؤمنين تصورات حول المجتمع المثالي وبنيته الاقتصادية والسياسية، وهي تصورات يجب أن تجليها الحياة اليومية للمسلم والمسلمة وينبغي أن تبرهن دائما عبر نوع من المفارقة على سموها [38].

وتتميز هذه النظرة للكون، التي اعتمدنا في صياغتها بالأساس على التنظيم الاجتماعي والحس المشترك للدكاليين، بنوع من الواقعية الوجودية التي تحرر الفاعل الاجتماعي وتحفزه على العمل، وتحضه على التفاوض المستمر مع واقعه، عن طريق تبني المرونة في العلاقات الاجتماعية، وإعادة تقويم حجم ووزن التزاماته تجاه الآخرين. وهي أبعد ما يكون عن النظرة الانتهازية واللاأخلاقية التي وصف بها إدوارد بانفيلد النظرة إلى الكون عند الصقليين [39].

38 – نفسه، ص :62.

39 - E[illegible]d Banfield : The moral basis of a backward society.New York : free press. 1967.p :124 et suivantes.

الفصل الرابع

الممارسات الدينية بين المحلي والكوني

يظل مفهوم الطقس، الذي تعج به كل الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية القديمة والحدثة، مفهوما سجاليا يستعصي على التحديد النهائي. إذ شكل هذا المفهوم موضوعا لنقاش تنظيري علت جلبته، حاول من خلاله عدد كبير من الباحثين الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين صياغة تعريف عام ودقيق لكل أشكال تمظهرات الطقس[1]. وبما أن هذا النقاش الطويل أكبر وأعقد من أن تستوعبه السطور أو الفقرات التي يمكن أن نخصصها له هنا، فإننا سنصرف النظر عن كل الاستنتاجات الخلافية التي أثارها لنركزعلى تلك التي حظيت بنوع من الإجماع.

ويقودنا هذا السبيل المختصر الذي سلكناه إلى التعريف الآتي : الطقس هو كل سلوك فردي أو جماعي يلتزم بمجموعة من القواعد التي تشكل طقوسيته وأبرزها التكرار، على الرغم من توفره على هامش من الارتجال، وهذا السلوك له بالضرورة معنى ووظيفة، يمتحها من السياق المحلي كما من السياق الكوني ومن المثالي كما من الاجتماعي، إذ تتداخل هذه السياقات كلها في صياغة الطقس وتحديده[2]. وما يهمنا هنا بالأساس هو البعد الممارساتي لهذه الطقوس، فهي بهذا المعنى ممارسات تكشف عن طابعها الديني أو السحري من خلال معانيها ووظائفها التي تتحدد بالدرجة الأولى وسط مؤديها، باعتبار أن هذه الممارسات هي حمالة بالضرورة لمجموعة من التصورات ذات معاني ومغازي محددة.

وإذا كانت هذه التصورات المنتظمة داخل الممارسات تتآبى في غالب الأحيان على التحليل وتستعصي عليه، فلأن الكثير من قواعدها مركب وغامض في الأصل. ولأجل ذلك فإننا لا ندعي البتة أن التحليل الذي نقدمه يستنزف الحمولة الرمزية

1- شاركت في هذا النقاش أسماء عديدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : مرسيل موس، فان جنيب، بلاندي،روني جرار، مرسيا إلياد، بيفيشيك، باستيد، كازنوف وآخرون.

2-Jean Cazeneuve : Les Rites et la Condition humaine, PUF, 1958, p : 4. Et Abdellah Hamoudi : La Victime et ses Masques. Op.cit, p : 161.

الكثيفة والمعقدة التي تزخر بها هذه الممارسات، إذ بالرغم من أن السوسيولوجيا كعلم اجتماعي تبقى بعيدة عن كل المواقف اللاأدرية (Agnosticism) التي تنكر إمكان التوصل إلى معرفة علمية للسلوك البشري، فإن هذا لا ينفي وجود صعوبات موضوعية تعترض سبيل الباحث. فقد اعترف مثلا ديميزل (Dumézil) وهو باحث كبير بأنه قضى مجمل حياته محاولا فهم الفرق بين الأسطورة Le Mythe والحكاية Le conte دون أن يفلح في ذلك [3].

كما ينبغي أن نقر أيضا مع Perinbanayagam أن التحاليل السوسيولوجية الرصينة هي تلك التي لا تخلو أبدا من بعد أنطولوجي [4]. بقي أن نشير إلى أننا لا نميز في تحليلنا، الذي لا يدعي الإحاطة والشمولية، لمعظم أوجه الممارسة الدينية بمجتمع الدراسة بين الممارسات التي تنتمي إلى حضيرة التقاليد الدينية الرسمية والممارسات التي تحسب على التقاليد الدينية المحلية. كما أننا لا نحدد ما إذا كان مصدر هذه الأخيرة وثنيا أو إسلاميا، أو هي نتيجة تفاعل بين المصدرين، أو تكييف لمعتقدات أحدهما مع قوالب الآخر، بقدر ما يهمنا التعرف على الوظائف التي تستجيب لها أو تتكيف معها في وسط مجتمع قروي يعيش معيشة الندرة وتجتاحه الكوارث المختلفة مثلما ذكرنا سابقا. فالمجتمع القروي المغربي عموما لازال يتلقى تصوراته الدينية ومعتقداته كما في الماضي عن طريق الانطباعات والإحساسات وبواسطة المشافهة والتقليد المتوارث أكثر مما يتلقاها عن طريق المصادر الدينية المكتوبة [5].

وينبغي أن نشير هنا إلى أن تصنيفنا لهذه الممارسات – البعيد عن الإعجاب بذاته– له ميزة حميدة تتمثل في توفيره إمكانية الانفتاح الموجودة والاستفادة، في تحليل كل واحد من هذه الطقوس، من كل القراءات و التأويلات الموجودة والمتوافرة دون السقوط في تكريس واحدة على حساب الأخرى.

3 - Voir Marcel Détienne : «Repenser la mythologie». In la fonction symbolique, Essai d'anthropologie réunis par Michel Isard et Pierre Smith. Gallimard, p : 71

4 - R.S Perinbanayagam : Signifying Acts. Structure and meaning in everyday life. Southern Illinois University Press. Carbonale and Edwardsville. 1985, p : 135.

5 – أنظر بهذا الصدد : أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، (إينولتان 1850 – 1920)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أطروحات ورسائل. الطبعة الثانية، 1983 ص : 421.

الممارسات اليومية : غزارة وتشابك الواقعي

ليست الممارسات الخمس التي نقدمها هنا حماسا دينيا بمعناه الزائد وغير الضروري ولا أخلاقا عامة بمعناها العادي والمبتذل، وإنما هي ممارسات تنطوي على معتقدات وتصورات تكشف عن نمط تدين معين.

1- البسملة : لا زمة تيمنية وقائية وعنوان للهوية الإسلامية

يستهل المبحوثون معظم أنشطتهم بذكر اسم الله، فالبسملة تستبق الأكل والشرب والنهوض والجلوس والنوم والاستيقاظ، وجميع النشاطات الاقتصادية كأعمال الحقل من حرث وحصاد وغيره، وباقي الأشغال الأخرى كالبيع والشراء والتسوق. وتنطوي هذه الممارسة على وظيفتين أساسيتين، الأولى استعطافية تيمنية تهدف إلى طلب المعونة من القدرة الإلهية، فكل عمل لم تسبقه بسملة (جهرا أو سرا) معرض بالتأكيد لرفع البركة عنه، هذه البركة التي تعني كل أشكال الوفرة، فهي تعني الثراء المادي والصحة والعافية والقناعة والحظ الوفير والاكتمال وتوافرالخير العميم، فالبركة التي يسميها كليفورد جيرتز «بالكهرباء الروحية» Spiritual electricity[6]، تشكل بالنسبة للمغاربة تجسيدا للإرادة الإلهية وتبريرا لوقوع أحداث أو عدم وقوع غيرها، وهي ترمز حسب أيكلمان إلى هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي[7]. فعندما يذكر الإنسان اسم الله، يقول أحد المبحوثين، فهذا يعني أنه يتوكل عليه ويطلب مساعدته ومن يتوكل على الله فإنه لا يتخلى عنه، أما الذي لايتوكل على الله فهو كمن يسقي نفسه ماء مالحا، فكلما شرب ازداد عطشا.

أما الوظيفة الثانية للبسملة فهي وقائية تسعى إلى الاحتماء من كل التأثيرات السيئة الناتجة عن أرواح الجن، هذه الكائنات غير البشرية واللامرئية التي يعتبر

---

6 - Clifford Geertz : Islam observed, Op. Cit p : 44.

7 - ديل أيكلمان : الإسلام في المغرب، مصدر سابق الذكر، الجزء الثاني، ص : 46.

الاعتقاد في وجودها من صميم جوهر الكون، فوجود ونشاط هذه المخلوقات مسألة غير قابلة للتشكك، إذ أن هذه الكائنات تطرق في الغالب كل الأماكن المظلمة والموحشة والقذرة كمخارج المياه والبرك الراكدة والمغارات والغابات المقفرة... ، هذه الأماكن التي يعطل فيها كل كلام سوى كلام الله، ذلك أن البسملة التي تعمل مباشرة على طرد الجن المتربصة للناس بالسوء ليست ذكرا لاسم الله كيفما اتفق، وإنما هي جزء من كلام الله المذكور في القرآن، فباسم الله الرحمان الرحيم هي آية قرآنية من آيات الغلبة (l'invincibilité) على حد تعبير فاني كولونا [8]، إنها ذكر لاسم الله كما أمر به وبالتالي فهي كلامه، هذا الكلام الذي يستعين به كل المسلمين على الاحتماء من هذه الكائنات الشريرة اللامرئية التي تتحين الفرص للإيقاع بالناس، والتي لا شيء يفلح في دحرها وطردها غير ذكر اسم الله.

وعلى الرغم من حرص المبحوثين على اجتناب المرور بهذه الأماكن التي تعتبر معاقل للجن، فإنهم إذا ما اضطرتهم الظروف لعبورها لا ينفكون عن ذكر اسم الله حتى يبتعدون عنها. فالإنسان عطوب في هذه الدنيا الحافلة بالأخطار، وقابل للانكسار في كل لحظة من جراء كل قوى الشر الخفية. وقد نسب بعض من المبحوثين الذين استجوبناهم وظائف أخرى للبسملة، إذ جعل أحدهم منها عنوانا للهوية الإسلامية : «باسم الله هي التي تميزنا عن النصراني والمجوسي ومن لا دين له». واعتبر آخر -وهو فقيه شرط- أن الهدف منها هو إبعاد الناس عن ارتكاب المعاصي، «فعندما يتعود الناس على ذكر الله في كل كبيرة وصغيرة فإن هذا يبعدهم عن ارتكاب المعاصي، فهل سبق لك أن رأيت أحدا يذكر اسم الله في عمل حرام؟» يقول هذا المبحوث. ومهما يكن من تعدد المعاني التي يعطيها المبحوثون للبسملة فإنها تبقى ممارسة يومية تكشف عن طبيعتها الدينية بوضوح وجلاء.

2 - الحمدلة : عرفان لا مشروط للذات الإلهية

يحرص المبحوثون على حمد الله في كل الأحوال حسنها وسيئها، إذ تنطوي هذه الممارسة على دلالة أساسية تتمثل في الاعتراف وعدم الاعتراض على المشيئة الإلهية. فالإنسان المؤمن يحمد الله حتى في مصابه ليؤكد عدم اعتراضه على قضاء

8 -Fanny Colonna : Les versets de l'invincibilité. Op.Cit.

الله، وليبين استمرار تمسكه وإيمانه بالعروة الوثقى التي تجمعه به، وباعترافه وقبوله اللامشروط بحكمة وعدالة القوة الإلهية. ولا أدل على أهمية الحمدلة في حياة مبحوثينا من حضورها المكثف داخل نمط التحية السائد الذي لا يخلو أبدا من الحمد المتكرر، فإذا كانت كلمة «لابأس عليك» هي صيغة السؤال عن الأحوال المتداولة في لغة مبحوثينا، فإن كل جواب لا يكاد يخلو من عبارة الحمد لله، حتى لو كانت أحوال قائلها غير سارة. وترتبط الحمدلة بكل الظروف الشخصية للأفراد وبكل السياقات الاجتماعية، فهي ترافق كل مظاهر الفرح لدى الناس كالزواج والإنجاب والعافية ووفرة الإنتاج وغيرها، كما تحضر في كل مظاهر الحزن من موت ومرض وفي كل الخطوب والكوارث. فالحمدلة ترمز إلى ذلك الحضور الكلي والدائم للقدرة الإلهية داخل الحياة الاجتماعية.

ودلت كافة أجوبة مبحوثينا حول معنى الحمدلة على أنها شكر لله وقبول بقضائه وقدره، كما ردد علينا بعض فقهاء الشرط وحفظة القرآن الذين استجوبناهم الآية القرآنية الكريمة «لئن شكرتم لنزيدنكم» في سياق أجوبتهم عن دلالة هذه الحمدلة المتكررة. وقد قالت لنا إحدى المبحوثات أن والدها أخبرها عندما كانت طفلة أن الروح مهددة بمغادرة الجسد مع كل عطسة ونصحها بحمد الله وشكره بعدها وكذا تشميت كل عاطس قريب.

3-الاستغفار والتعوذ: إقرار ديني بذنوب اجتماعية

يعتبر الاستغفار من الله والتعوذ من الشيطان من أهم الممارسات الشفاهية اليومية التي تعج بها حياة مبحوثينا، وهي ترتبط بسياقات ومواقف عديدة أبرزها على الخصوص تلك التي يوشك أن يقع فيها الفرد أو يقع بالفعل في الخطأ، سواء كان هذا الخطأ في حق نفسه أو في حق الآخرين. وتنطوي هذه الممارسة على خلفية أساسية مفادها أن الشيطان، وهو كبير الأرواح الشريرة اللامرئية، يتربص دوما وأبدا ببني البشر ليوقعهم في الخطايا ويدفعهم إلى ارتكاب السلوكات الخرقاء والمعيبة على اختلاف أشكالها وأنواعها.

فعندما يستبد الغضب بأحدهم وتنفلت أعصابه ليشتم أو يضرب غيره أو يكسر أو يفسد عمدا شيئا ما، يسارع – بعد أن تهدأ أعصابه ويسترد هدوءه، ويعي

بحجم الخسائر وقدر الضرر المادي أو المعنوي الذي ألحقه بنفسه أو بالآخرين – إلى الاستغفار من الله والتعوذ من الشيطان الرجيم، «فإبليس» هو الذي تدخل حتما في ساعة نحس وأوحى له بهذا السلوك المعيب. فقد برر أحد المبحوثين اعتداءه بالشتم والضرب على زوج ابنته الذي أساء معاملتها بحضور الشيطان الذي استغل إشفاقه على بنته وأوحى له، في تلك الساعة التي استبد به الغضب فيها، بذلك السلوك الأخرق، «لقد جعلني إبليس أقول كلاما سأندم عليه طول حياتي» يقول هذا الأب. والمغاربة كما يرى باسكون، ليسوا متعودين على الإقرار بذنوبهم طالما لا يعتبرون أنفسهم مسؤولين مسؤولية تامة ومطلقة عن كل الهفوات والمطبات التي يرتكبونها، ويعتبرون نفوسهم خالية من كل المقاصد الشريرة، وبالتالي فإن هفواتهم وأخطاءهم لا تعني بالنسبة إليهم سوى عدم احتراس كاف لتجنب السقوط في شراك الشيطان المنصوبة لكل بني البشر [9].

ولعل من أهم الدلائل القوية على هذه المسألة ما كشف عنه أيكلمان بخصوص المبادئ الضمنية «للعار» –الذي يتم من خلاله فض النزاعات وإنهاء الخصومات– التي تقضي بعدم التساؤل حول الأسباب التي أدت إلى النزاع أو التساؤل عن صحة هذا الموقف أو ذاك [10].

ويعوض الاستغفار والتعوذ العلنيين في عديد من الحالات صيغ الاعتذار المباشرة والصريحة. كما ترتبط هذه الممارسة بسياقات عديدة كالخوف من التعظيم المعيب للذات، فقد كان معظم من تم استجوابهم من الرجال والنساء يستعيذون بالله بعد ذكرهم لضمير المتكلم المنفصل «أنا» قائلين «أعوذ بالله من قول أنا». وقد رأيت آخرين يعضون إبهام يديهم اليمنى مستغفرين الله أو متعوذين من الشيطان الرجيم أو كلاهما معا خوفا من الوقوع في الظن والغيبة. ولا يتسنى هنا فصل الجمل والكلمات عن الحركات والإيماءات، فالجسد يعبر عن خطابه بالجمل والكلمات كما يعبر عنها بالحركات والسكنات والأصوات والصياح وغيره [11].

---

9 – بول باسكون : «الأساطير والمعتقدات بالمغرب»، مصدر سابق الذكر، ص : 95.

10 – ديل أيكلمان : الإسلام في المغرب، مصدر سابق الذكر، الجزء الثاني، ص : 37.

11 - R. Bastide : Eléments de la sociologie religieuse, Armand Colin, 1935, p : 42, et autres.

4 - الدعاء واللعنة : ثنائية الجزاء والعقاب

يحتاج المبحوثون دائما إلى الدعم الإلهي، ويعبرون عن هذه الحاجة بعدة وسائل أسلفنا الإشارة إلى بعضها فيما سبق. ويعتبر الدعاء أبرز هذه الوسائل وأكثرها وضوحا داخل المجتمع القروي الذي يعتبر بحق موطن القلق الدائم وعدم الاطمئنان بسبب الظروف المناخية المتقلبة من جهة، وضعف التجهيزات الزراعية والمائية وهشاشة البنية التحتية بشكل عام من جهة ثانية. الشيء الذي يزيد من خوف القرويين ويرفع من حدة توترهم، فالإنسان عموما يسعى إلى التحكم في محيطه الطبيعي بكل الوسائل المادية والرمزية التي توفرها له ثقافته ويبيحها مجتمعه، والسيطرة النفسية كما يقول فرويد هي التي تعبد الطريق أمام السيطرة المادية.

ويتخذ الدعاء الذي يمكن فيما يبدو من التواصل مباشرة بالقوة الإلهية عدة أشكال، فهو قد يكون داخليا لا يفضي به الفرد أمام الآخرين، إذ لا يتخذ هذا الفرد أي وضع جسماني أو حركي يوحي للملاحظ الخارجي به. بيد أن الشكل الواضح للدعاء هو ذاك الذي يكون فيه الفرد جالسا على ركبتيه أو شابكا ساقيه ورافعا كفيه ورأسه نحو السماء مبتهلا إلى الله بإبعاد النكبات ودفع سوء الطالع عنه وقضاء حاجاته وحل مشاكله.... وعلى غرار البسملة والحمدلة يكاد الدعاء أن يرافق جل أنشطة مبحوثينا، فالكثير منهم يطلبون عون الله كلما هموا بالقيام بأي عمل من أعمالهم اليومية من أبسطها كمجرد الجلوس أو الوقوف إلى أكبرها كالبيع والشراء، إذ لا تكاد تخلو أية صفقة تجارية بين القرويين من ترديد تلك العبارة الشهيرة «الله يربَّحْ». وتبرز حاجة المبحوثين إلى الدعاء بشكل أكبر من خلال القيمة التي يولونها إلى كل دعوات الخير التي يتلقونها من ذويهم وأقاربهم وعلى رأسهم الوالدان، وكل من تجمعهم بهم علاقات حتى لو كانت هذه العلاقات عابرة ومؤقتة.

ولعل هذا ما يفسر في جزء كبير ذلك التضامن والتعاضد والاستعداد شبه الفطري لتقديم المساعدة الذي يميز القرويين، إذ أن دعوات الخير تكون أحيانا بالنسبة إليهم أجدى نفعا من أي مقابل مادي. كما لا تخلوا بالمرة أية مناسبة اجتماعية كالزواج أو الولادة أو الختان أو الوفاة أو غيرها من الدعاء الجماعي الذي يسمى «الفاتحة» خصوصا بعد قراءة «الطلبة» للقرآن الكريم، هذه القراءة الجماعية التي

يعقبها دعاء جماعي يوجهه أحد هؤلاء« الطلبة» لفائدة صاحب الجمع، ويمتد هذا الدعاء في أغلب الأحوال ليشمل الجماعة وإنتاجها الزراعي وقطعانها وسلامة البلاد وملك البلاد وكل العباد (المسلمين) في كل البلاد. بيد أن مبحوثينا شأنهم في ذلك شأن كل شعوب الأرض لا يحتاجون فقط للحصول على الدعاء الخير أو القيام به لصالحهم أو لصالح الآخرين، وإنما يطلقون أيضا الدعاء الذي يتوخى الضرر والأذى. وهذا النوع من الدعاء يسمى باللعنة التي يعرفها فسترمارك بأنها سبب قصدي للضرر، ويقسمها إلى نوعين سحرية ودينية، فالأولى تعتمد (حسبه) كليا على وسائلها الخاصة لإطلاق متمنياتها الشريرة بينما تتخذ الثانية الله أو أحد الأولياء واسطة وسندا لها [12]. ويمكننا أن نقول بهذا الصدد أننا لم نعثر ضمن معطياتنا الميدانية على ما يفيد وجود هذه الصيغة السحرية للعنة، ذلك أن كل الصيغ اللفظية التي تؤدي معنى اللعنة تستحضر اسم الله بشكل واضح وصريح.

وتعكس هذه الممارسة على مستوى الواقع الصراعات التي يواجهها الفرد في علاقاته مع الآخرين. وبغض النظر عما إذا كانت هذه الممارسة ذات جذور وثنية قديمة أم لا، فإنها لا تعني اليوم لممارسيها وللملاحظ الخارجي أكثر من دعاء صريح بنزول عقاب غيبي على فرد أو جماعة معادية أو معتدية. وعلى الرغم من أن عبارة «الله ينزل عليك اللعنة» ترد في أكثر من سياق ولأكثر من سبب كالسب والشتم والتعبير عن الغضب وأحيانا لمجرد المزاح، فإنها تنطوي مع ذلك على اعتقاد مفاده أن الإنسان بإمكانه طلب إنزال الشر والخير على حد سواء بالآخرين، كما تكشف عن تصور آخر مؤداه أن كل ما يرجى وقوعه يمر بالضرورة عبر القنوات الإلهية.

5 - الصلاة: تكافؤ منشود وتفاوت مشهود

أهملت الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الأولى حول المغرب العربي – كما سبقت الإشارة إلى ذلك – معظم الطقوس والممارسات الدينية التي تكشف عن طابعها الإسلامي، فقد ظلت هذه الدراسات حتى سنوات الخمسينيات

---

12 – خصص فستر مارك فصلا كاملا لوصف كل أشكال اللعنة الموجودة بالمجتمع المغربي آنذاك ضمن مؤلفه «البقايا الوثنية...» السابق الذكر.

تغض الطرف عن كل ما يمت إلى الإسلام بصلة لأنها كانت منهمكة في البحث عن ما هو وثني كما تقول فاني كولونا [13]. وقد استمر هذا التجاهل حتى في أعمال بورديو حول الجزائر وأعمال بيرك وجيرتز وآخرون حول المغرب، إذ لا نجد في أعمالهم أثرا للصلاة الشرعية والمساجد والحج والصيام [14]. ولمعرفة حجم ممارسة الصلاة بمجتمع الدراسة بشكل دقيق ومضبوط – يقينا شر السقوط في تعميم مخل يجعل استنتاجاتنا بخصوص واقع هذه الممارسة الدينية تبدو كتركيبة متنافرة ألصق بعضها على بعض في عجل وتسرع – اخترنا أن نقصر تحرينا الميداني على مستوى دوار واحد فقط، هو دوار أولاد فقيرة، ذلك أن هذا التحري بالشكل الذي قمنا به تعترضه مصاعب شتى، ويحتاج إلى فريق من المتحرين الميدانيين. ويبلغ عدد سكان هذا الدوار حسب إحصائنا الخاص 1191 فرد، 466 منهم راشدون وهم الذين شملهم هذا التحري الميداني – الذي توخى أقصى درجات الدقة الممكنة – والذي جاءت نتائجه على الشكل الآتي :

علاقة الناس بالصلاة			المداومون على الصلاة		المداومون على صلاة الجماعة		المنقطعون عن الصلاة		لم يسبق لهم الصلاة	
الجنس	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪
الذكور	221	47	97	44	23	10	75	34	49	22
الإناث	245	53	17	7	0	0	93	38	135	55
المجموع	466	100	114	25	23	5	168	36	184	39

توجد نقطة البداية في قراءة معطيات هذا الجدول في آخر خاناته التي تخبرنا أن 39 % فقط من المستجوبين هم الذين لم يسبق لهم ممارسة شعيرة الصلاة من قبل، في حين أن 61 % المتبقية تقبل عليها، إما بشكل منتظم (25 %) أو متقطع

13 - Fanny Colonna : Savants Paysans. Op.cit, p : 10. et Hassan Rachik : Sacré et Sacrifice dans le Haut Atlas marocain. Op.Cit, p : 11.

14 – عبد الله حمودي : «في جدلية بناء انثربولوجيا الإسلام». م س د. ص 13.

المبحوثون بشكل عام هو الذي يجعل من عدم الالتزام بأداء الصلاة سلوكا مقبولا (وإن كان غير محبذ) في الحياة اليومية، إذ لا ينظر للصلاة على أهميتها كشرط محدد للانتماء للهوية الإسلامية وبالتالي فإن انقطاع بعض الناس أو تأخرهم في ممارستها لا يعد سببا كافيا لإقصائهم من هذه الهوية الدينية ؛ فإذا كانت الصلاة ترمز معياريا إلى النموذج الإلهي في السلوك، فإن الظروف المعيشية الصعبة لمبحوثينا تجعل اهتمامهم لا يتجه في كل الأوقات صوب هذا الواقع المعياري للأمور.

أما فيما يخص صلاة الجماعة التي يرى البعض أنها تشكل فضاء من المساواة والمطابقة بين المصلين (باستثناء النساء) [18]. فإن 10% من المداومين على ممارسة الصلاة بدوار أولاد فقيرة هم الذين يلتزمون بالمشاركة فيها. وقد أدلى معظم المتخلفين عن أدائها بتبريرات ذرائعية – من قبيل كثرة الانشغالات وبعد مساكنهم عن المسجد وعدم سماع الآذان ... – تخفي وراءها أسبابا حقيقية لا يجوز الخوض فيها من الناحية المعيارية. ذلك أنه إذا كانت الصلاة الجماعية من الناحية المثالية تؤكد على تساوي المصلين، فإن «هذه المساواة المثالية لا تمنع أن يحتل وجهاء القوم أماكن خاصة في المسجد يتجنب الصلاة بها من هم أدنى مرتبة منهم.»[19] مما يدفعنا إلى الاعتقاد أن تخلف أغلبية المصلين عن أداء صلاة الجماعة يعود بشكل أو بآخر إلى رغبة المبحوثين عموما في تجنب كل المواقف التي يكون فيها اعتبارهم الاجتماعي في مرتبة أقل من الآخرين. ولعل ما يعزز هذا الاستنتاج هو طبيعة التركيبة الاجتماعية للأقلية المداومة على صلاة الجماعة، حيث تتألف في معظمها من أعيان ووجهاء الدوار و«الطلبة» (حفظة القرآن الذين يحظون بتقدير كبير داخل كل الأوساط القروية المغاربية) [20]، ولا يسعنا هنا إلا التسليم بصحة الدلالة التي أعطاها حمودي لحرص الأعيان والوجهاء على المشاركة في الصلوات الجماعية [21]. أما النساء المصليات فلا تطأ أرجلهن أرض مسجد الدوار الذي يبقى مجالا ذكوريا بامتياز، كما أن صلاة الجمعة الأسبوعية التي تتميز عن الصلوات الجماعية اليومية لا تقام بهذا المسجد بسبب عدم وجود ترخيص من السلطات الرسمية [22].

18 – عبد الله حمودي : الشيخ والمريد. م س ذ. ص : 20.

19 – ديل أيكلمان : الإسلام في المغرب، الجزء الثاني. م س ذ. ص : 11.

20 - Fanny Colonna : «la Répétition. les Tolba dans une commune rurale de l'Aurès. Annuaire de l'Afrique du Nord. Éd du CNRS 1979. p : 200.

21– عبد الله حمودي : الشيخ والمريد. م س ذ. ص : 62.

22 –انظر بهذا الصدد الفقرة الخاصة بجغرافية المقدس بدكالة من هذا العمل .

الممارسات الموسمية : الصريح والمضمر

تتعاقب هذه الممارسات الدينية الخمس التي نقدمها هنا وفق ترتيبها الزمني داخل السنة الهجرية التي تتبع لتوقيتها. وقد اعتمدنا هذا الترتيب دون غيره باعتبار أن كل هذه الممارسات الموسمية تكشف عن طبيعتها الدينية، وإن كان بأشكال متفاوتة، وتحتل بالنسبة للمبحوثين القيمة الدينية نفسها. أما فيما يتعلق بحجم وكثافة الإقبال على هذه الممارسات، فهو أمر تتداخل في تحديده عدة عوامل حاولنا قدر الإمكان رصدها وتحليلها.

1 - عاشوراء : تداخل مظاهر الحزن والفرح

في ليلة التاسع من محرم أول شهور السنة الهجرية، وبعد غروب الشمس مباشرة تبدأ أولى حلقات مسلسل عيد عاشوراء، حيث تجمع أكوام الحطب المكونة من أغصان وأوراق الأشجار اليابسة وبعض النباتات الشوكية الجافة وأعقاب عظام الذرة وغيرها بفناءات كل الدور (الخيام حسب التسمية المحلية) أو أمام أعتابها ؛ وتشعل النيران في هذه الأكوام مع استعمال قديدة من لحم عيد الأضحى – الذي لم يمر عليه أكثر من شهر – هذه القديدة الدسمة التي تفوح رائحتها وسط هذه النيران المشتعلة، وليس الهدف من استعمال هذه القديدة تسريع إشعال النار فقط وإنما التعبير عن متمنيات المبحوثين بقدوم عيد الأضحى المقبل في ظروف جيدة تعم فيها الوفرة وتسود فيها العافية.

وعندما يرتفع لهيب هذه النيران يتلاحق رجال البيت في قفزها مكبرين اسم الله (الله أكبر)، أما النساء والأطفال فينتظرون حتى ينخفض الإوار ليتعاقبوا بدورهم على قفزها. وتستمر هذه العملية حتى يحترق الحطب عن آخره وتخمد هذه النار

«الشعالة». وفي هذه الليلة تجتمع كل الأسر على موائد العشاء لتناول وجبة الدجاج التي تعد خصيصا لهذه المناسبة. وبعد العشاء، تعلن الحلقة الثانية عن بدايتها بخروج النساء والأطفال إلى ساحة الدوار (إذا كان الجو صحوا) أو التجمع بإحدى الدور (إذا كان الجو باردا أو ممطرا) حيث يبدأ العزف على الدفوف ، والأداء الجماعي لعدد من الأغاني والأهازيج الخاصة بهذه المناسبة، وتتضمن هذه الأهازيج عدة لازمات تتكرر باستمرار مثل «عيشوري عيشوري من أجلك كشفت عن شعررأسي» «أيها الأولاد أيها الأولاد الأب عيشور أراد أن يصلي فسقط في الوادي». «نار حامية و من أطفأها تقطع يده». وتتابع هؤلاء النسوة سمرهن إلى وقت متأخر من الليل يغنين ويعزفن ويحتسين بين الفينة والأخرى كؤوس الشاي الأخضر مرفوقة بالفواكه الجافة كالتمر و اللوز والجوز الهندي والتين المجفف والفول السوداني. وفي الصباح الباكر من اليوم الموالي (العاشر من محرم) قبيل طلوع الشمس تبدأ المرحلة الثالثة المتمثلة في الاستحمام بالماء البارد، حيث يتحول ماء البرك والآبار والنطافئ إلى ماء مقدس (زمزم) يبطل كل أشكال السحر والنحس و سوء الحظ والطالع»[23]. ويقبل على هذا الطقس النساء والرجال على حد سواء، وإن كان بعضهم ينكر قيامه بهذا الطقس خوفا من أن يمس ذلك بعلامات الذكورة لديه .وبعد تناول الفطور يلبس الأطفال ثيابهم الجديدة ويخرجون لعبهم التي اشتراها لهم آباؤهم من الأسواق الأسبوعية المحلية التي تعرف رواجا مكثفا وغير عادي قبيل حلول هذا اليوم، ويذهب الجميع إلى المقابر لزيارة الموتى والتصدق على أرواحهم بالخبز والحليب والتين المجفف ويقراءة آيات من القرآن الكريم من طرف صغار الطلبة (حفظة القرآن) مقابل عدة دارهم لاتقل عن اثنين ولاتتعدى خمسة إلا فيما نذر. وفي المساء يجتمع الرجال في المسجد ليحضروا القراءة الجماعية للقرآن وإنشاد الأمداح النبوية التي يؤديها حفظة القرآن ويشارك فيها كل الحاضرين بترديد بعض اللازمات أو حتى بالتمايل وتحريك الرأس دلالة على الغبطة والانتشاء. **فماذا يخلد هذا العيد ؟ وبمن أو بماذا يحتفي ؟ وما دلالة هذا القفز فوق النار؟ ولماذا يصبح الماء صبيحة هذا العيد مقدسا؟ ولماذا**

23 – انظر بهذا الصدد :

- E. Laoust «Noms et Cérémonies des feux de joie chez les Berbèrs du Haut et de l'Anti-Atlas : Hespéris, vol I. Rabat, 1 . 1921.

هذه الزيارة الجماعية للمقابر؟ أسئلة سنحاول الإجابة عليها– قدر الإمكان وحسب المستطاع – انطلاقا من المعطيات الميدانية التي تم جمعها بمجتمع الدراسة. يبدو هذا القفز المتلاحق فوق النار، وهذه الأهازيج التي تنعي لازماتها موتا ما، وهذا الاستحمام الباكر بالماء البارد من فصيلة الطقوس التي تكون مرتبطة بأسطورة معينة تترجم بعض لحظاتها إلى ممارسات ممسرحة [24]. بيد أن المعنى الذي يعطيه المبحوثون لهذا العيد ولطقوسه لا يوحي بالمرة بوجود حدث أو شخص محتفى به، «فعاشورا» كما يسميها القرويون مجرد يوم مقدس ومبارك يعاد فيه ربط ما تصدع من علاقات بين الأقارب والجيران، وحفل يتم فيه الترويح عن النفس والانتشاء بسماع قراءة القرآن الكريم وإنشاد الأمداح النبوية الشريفة. أما هذه الطقوس النارية التي تعتبر ممارسات مستساغة أو على الأقل مسموحا بها من طرف الجميع – بمن فيهم فقهاء الشرط الذين يعتبرونها خرافات أو بدعا في أفضل الأحوال (لكنهم لا يعارضونها جهرا خوفا من غضب العوام على حد تعبيرهم)– فإنها بالنسبة لمبحوثينا عادة وتقليد (قاعدة) ورثوها عن آبائهم وأجدادهم [25]. **فهل هذا يعني أن هناك تعارضا بين الفعل والمعنى الذي يضفى عليه؟ أم أن هذه الممارسات بقايا طقوس قديمة استمرت في الوجود بينما سقط معناها من الذاكرة الجماعية بفعل مرور الوقت وتعاقب الأزمنة؟** فإدوارد فسترمارك يرى أن عاشوراء مهرجان وثني تمت أسلمته ليتحول توقيته من نهاية السنة الفلاحية التي كان يرمز إلى موتها، ليدخل في التقويم الهجري ويصبح احتفالا متأخرا بعض الشيء بالسنة الجديدة وفق هذا التقويم الهجري. وقد ذهب إدموند دوتي إلى أبعد من ذلك عندما اعتبر هذا الاحتفال تخليدا لعملية قتل طقسية تقدم قربانا للآلهة كانت سائدة في المجتمع المغربي قبل وصول الإسلام إليه [26]. وقد أشار فسترمارك إلى التنوع الشديد الذي كان يطبع طقوس هذا الاحتفال بتعدد المناطق واختلافها في مغرب بداية القرن العشرين، إذ كان رحل المناطق الوسطى

---

24 - Voir Georges Balandier : «Sociétés traditionnelles» In sociétés : de l'animal à l'homme. Sous la direction de Phillippe Brenot. L'harmathan. Paris 1980. p : 120.

25 – وهي ممارسة قديمة بالفعل، انظر بهذا الصدد :

- E Aubin : Le Maroc d'aujourd'hui . Armand Colin . Paris 1980 . p : 120.

26– Edmond Doutté : Magie et religion en Afrique du Nord. Op . Cit, p : 525 et autres.

لذكالة يعتبرونه حدادا على مقتل أبناء علي، حيث تنتحب النسوة ويندبن وجوههن كلما حل هذا اليوم [27]. وإذا كان النحيب والندب قد اختفيا - إذا سلمنا بصحة ما ذكر فسترمارك - من مسلكيات النساء خلال هذا اليوم، فإن بعض مظاهر الحزن على موت ما، تبقى بادية في أهازيجهن المذكورة أعلاه وفي هذا التفقد الجماعي لأرواح الموتى. بيد أن مظاهر الفرح التي تواكب هذا العيد تظل حاضرة هي الأخرى في عزف وزغاريد وغناء النساء، كما في فرحة الأطفال بلباسهم ولعبهم الجديدة، وكذا في تحضير الوجبات السخية (الدجاج والفواكه الجافة) التي ترتبط عادة بالمناسبات الاجتماعية السعيدة. ولاشك أن تداخل مظاهر الحزن بمظاهر الفرح هو أحد التعبيرات المجازية التي يتمظهر عبرها المقدس وفق آليات مبهمة لا تكشف عن نفسها دائما بسهولة. بيد أن الشيء الأكيد هنا هو أن هذه الطقوس تظل دائما مرتبطة بالتوترات الملازمة للحياة الاجتماعية والإنسانية بشكل عام. فنحن أمام زمن مقدس (يوم وليلتان) تخرج فيه مجموعة من العناصر الطبيعية عن عاديتها، فالنار والماء وحتى نوى الفواكه الجافة تصبح ذات مزايا وقائية وتطهيرية وجالبة للوفرة والخصوبة. فقد أخبرتنا عدد من المبحوثات كيف يعتقدن أن صب الماء البارد صبيحة اليوم العاشر من محرم على رؤوس كل نساء الدوار الحديثات العهد بالزواج يضمن قدوم موسم فلاحي ممطر، وكيف يصبح رمي بقايا ونوى الفواكه الجافة في حظائر الأغنام والأبقار مدعاة للوفرة والتكاثر [28] فهذه العناصر الطبيعية من ماء ونار وطعام ترمز حسب القاموس الأنثربولوجي إلى الطهارة والخصوبة والوفرة تبعا للسياقات الطقسية التي تندرج فيها [29]. وهذه الطقوس بحمولاتها الرمزية تعبر حتما عن التجاذبات التي تطبع الحياة الاجتماعية، تجاذبات بين الوفرة والندرة بين العقم والخصوبة بين الحياة والموت. فوجود مبحوثينا وحركتهم تبدو لهم موازية لهامش من انعدام الأمن، إذ تظل دائما أمام الإنسان قوى غيبية يحاول حماية نفسه من مخاطرها وأخرى يتذرع إليها [30]. وإذا كان مهرجان عاشوراء يفتتح بطقس ناري ذي

27 - Edwards Westermarck : Les survivances païennes dans la civilisation mahométane. Op. Cit ,p : 185.

28- انظر بهذا الصدد : -E. Laoust : «Noms et Cérémonies ...» Op.Cit. p : 4

29 - انظر بهذا الخصوص على سبيل المثال : Mircea Eliade : Images et Symboles. Gallimard 1957.

30 - Jean Cazeneuve : «Rites». In Encyclopédia Universalis 1988 V15, p : 1157.

شبهة وثنية، فإنه يختتم بحفل جماعي بالمسجد تصدح فيه أصوات القارئين عاليا بآيات الله وبأمداح في حق رسوله.

2-عيد المولد النبوي : موسم المواسم

يحل هذا العيد الذي يخلد ذكرى ميلاد النبي محمد (ص) يوم الثاني عشر من ربيع الأول ثالث شهور السنة الهجرية. وبصرف النظر عن الوضعية الثيولوجية لهذا الاحتفال داخل المنظومة الإسلامية- على اعتبار أنه ليس فرضا ولا سنة وإنما مجرد تقليد [31]، وعلى الرغم أيضا من التأخر تاريخيا في تعميم الاحتفال الرسمي بهذا العيد في المغرب الذي لم يتم إلا في القرن الخامس عشر الميلادي – فإن الدكاليين ، شأنهم شأن كافة المغاربة ، يولون هذا العيد أهمية كبرى تتمثل في كل مظاهر وأجواء الاحتفال والبهجة التي تعم خلال هذا اليوم.

ففي صبيحة هذا اليوم يلبس الدكاليون – رجالا ونساءا وأطفالا – أجمل ملابسهم، وتعد النساء أجمل أنواع الفطائر والحلويات التي توضع على مائدة الفطور صحبة الفواكه الجافة – التي عددناها سابقا – وكؤوس الشاي الأخضر، ويجتمع الرجال بالمسجد حيث تتوالى موائد الطعام المتبرع بها من طرف السكان. هؤلاء السكان الذين يحرصون أشد الحرص على عدم القيام بأي عمل خلال هذا اليوم وبالأخص في النصف الأول منه، إذ تعطل كل أعمال الحقل – حسب الفصول – من حرث وجني وحصاد وغيره، ولا تغادر الأبقار حضائرها إلا في النصف الثاني من هذا اليوم نحو مراعيها ونحو الآبار حيث تتناول حصصها اليومية الضرورية من العشب والماء. أما النصف الأول من هذا اليوم فيخصص لتبادل الزيارات بين الأقارب والجيران، إذ يسعى كل فرد إلى المبادرة بإلقاء تحية الصباح – التي تكتسي وضعا خاصا أيام الأعياد – على الوالدين في المقام الأول والإخوان والأخوات والأصهار وكل الذين تجمعه بهم صلة قرابة أو مودة. وترافق هذه الزيارات الصباحية عبارة التهنئة بقدوم العيد – مثل «مبروك عيدكم» أو «مبارك هذا اليوم » – التي

31 – من المعلوم أن النبي محمد ﷺ لم يدع في حياته إلى الاحتفال بيوم مولده ولم يوص به بعد مماته، وإنما هو تقليد إسلامي يعتبره بعض الفقهاء بدعة - وإن كانت حميدة - بينما يراه عموم المسلمين عيدا دينيا لا يختلف في شيء عن باقي الأعياد الإسلامية الأخرى، ولاشك أن لهذا الاعتبار دلالة أنثروبولوجية عميقة تتجاوز الإطار الديني الإسلامي.

يصاحبها تقبيل أيادي ورؤوس الوالدين وعناق الأشقاء والأقارب والأصدقاء. ويحرص مبحوثونا خلال هذا الزمن المقدس حرصا شديدا على عدم الوقوع في شنآن أو في مشادات كلامية أو الدخول في نزاعات تعكر صفو هذا اليوم المبارك الذي يعاد فيه ربط ما تصدع من العلاقات بين الأقارب والجيران. ويختتم هذا العيد الذي يخلد ذكرى النبي (ص) شفيع المسلمين ساعة القيامة – على حد تعبير مبحوثينا – بحفل ديني في مسجد الدوار ينشطه الطلبة و «الفقراء» (المادحون) بالقراءة الجماعية للقرآن الكريم والأمداح النبوية وبحلقات الذكر التي يتمايل فيها كل الحاضرين بالوجدان هبوطا وصعودا وقياما وقعودا. ويبدو الاحتفال بعيد المولد في سياق المجتمع القروي المغربي أمرا طبيعيا وطقسا خاليا من كل المركبات الأسطورية، ذلك أن تخليد ميلاد الأولياء الصالحين أمر متداول في جل أنحاء هذا المجتمع[32]. هذا الاحتفال الذي يكشف عن نفسه في شكل مواسم تعقد سنويا ويحضرها آلاف الزوار، فموسم سيدي حماد أو موسى مثلا- وهو ولي الجنوب المغربي بامتياز-يعتبر تخليدا سنويا لميلاد هذا الزعيم الديني الذي بلغت قوته وعظمته شأوا جعلت النبي محمد نفسه يقدم إليه كل سنة للصلاة ومباركة الزوار حسب الاعتقاد السائد[33].

وبما أن النبي محمد يعتبر من منظور مبحوثينا ولي أولياء الله وكبيرهم، فإن يوم مولده يغدو تبعا لهذا المعنى موسم المواسم.

3 - رمضان وعيد الفطر: الشمولية والتوحد.

يعتبر رمضان وهو تاسع شهور السنة الهجرية الشهر الأكثر قدسية عند مبحوثينا، والشعيرة الجماعية الأكثر كثافة على مستوى الممارسة. ويبدو ذلك واضحا من خلال استعداد الناس الروحي والمادي لاستقبال هذا الشهر المقدس، إذ ينقطع المبتلون بالخمر عن شربها بمجرد حلول شهر شعبان، أما المدخنون فلا ينقطعون عن التدخين إلا خلال فترات الإمساك. ويشكل رمضان بالنسبة لعدد كبير من الناس مناسبة

32 - F.Benoit : Survivances des civilisations méditerranéennes chez les Berbères. Revue anthropologique, Paris 1930 .N° 79.

33 - Paul Pascon : La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazrwalt. Avec la collaboration de A. Arif, D. Schroeter, M. Tozy, et Van Waste,. SMER, 1984, p : 174 et autres.

تحفزهم على المداومة على ممارسة الصلوات اليومية والالتزام بأدائها في أوقاتها المحددة، سواء بالنسبة للمنقطعين عنها أو بالنسبة للذين لم يسبق لهم القيام بها، إذ ترتفع نسبة الإقبال على الصلاة حسب الإحصاء الذي قمنا به في دوار أولاد فقيرة بحوالي 36 %، كما أخبرنا جل فقهاء الشرط الذين يؤمون صلاة التراويح بمساجدهم أن هذه الأخيرة تمتلئ عن آخرها، ويضطر نصف المصلين للمشاركة في الصلاة من فناءات المساجد الخارجية.

وعلاوة على هذا الحماس الديني، يبذل الدكاليون قصارى جهدهم لتوفير قدر إضافي من المال لمواجهة تكاليف شهر الصيام، إذ تحرص جميع الأسر بمختلف مستوياتها المعيشية على أن تكون موائد إفطارها مليئة بألذ الأطباق وأجود المأكولات. ويستقبل المغاربة يومهم الأول من الصيام بأجساد وأثواب نظيفة ونفوس خاشعة ومتهيبة. ويعتبر بعض الباحثين فترة الصيام – التي تمتد كما هو معلوم بين طلوع الفجر وغروب الشمس – بمثابة طقس مرور على اعتبار أن الجسد يمر من حالة حرقة الجوع والعطش والحرمان خلال الإمساك إلى حالة النشوة بالارتواء والإشباع عند الإفطار. فالصوم من منظور هؤلاء الباحثين محاولة لتجاوز ما هو أرضي والارتقاء إلى ما هو علوي وسماوي، ورمضان بهذا المعنى صيرورة من أجل تطهير المسلمين [34]. ويرمز الصيام في المغرب، حسب آخرين، إلى قدرة الإنسان على التحكم في طبيعة حياته وضبطها وفقا لقواعد السلوك التي فرضها الله على عباده، إذ أن قدرة الإنسان في السير على النهج الإلهي، تؤكد أنه غير متعلق بشهواته ليعيش في هذا العالم المدنس الذي تطبعه الفوضى التامة[35].

ويعتبر الصيام بالنسبة لمبحوثينا الشعيرة الأكثر كثافة – بالمقارنة مع باقي الفرائض الدينية الأخرى – في إظهار، بشكل درامي، قدرة الإنسان على ضبط طبيعته البشرية، مما يجعل المرضى وكبار السن والنساء اللواتي لهن أعذارا شرعية يمتنعون عن عدم الصيام، على الرغم من الترخيص الشرعي الواضح والصريح الذي يعفيهم من أداء هذه الفريضة الدينية. والأطفال أيضا غير البالغين، الذين لا يجوز لهم الصيام، يقبلون

34 - Kate Ostergard Jakobson : «Ramadan in Morocco. An Analysis of the interaction of formal and local traditions». In Comparative Religion. (Studies presented by scolars in Denmark, Finland, Norway and Sweden) Temenos 32 (1996) p : 134

35 – ديل أيكلمان، الإسلام في المغرب، مصدر سابق الذكر، الجزء الثاني، ص : 22.

على ممارسته بضعة أيام بتشجيع من آبائهم ومحيطهم الاجتماعي. ذلك أن القيام بهذه الشعيرة يعتبر بالنسبة للناس وسيلة يميز بها الأفراد المتمتعون بالعقل عن غيرهم ممن يعتبرون ناقصي عقل. كما ينظر إلى المفطرين في رمضان ممن يجوز لهم شرعا ذلك على أنهم أناس فاقدي القدرة على التحكم في أنفسهم، مما يجعل هؤلاء المفطرين مثارا للشفقة عند البعض ومبعثا للتقزز عند البعض الآخر[36]. وينظر المبحوثون للصوم كممارسة ذات منافع صحية تعمل على إعادة تنضيد الجسد وتقويته، وكيف لا يكون كذلك وهو حكم إلهي، فكل ما هو طبيعي وصحي هو بالضرورة خاضع لقوانين الإرادة الإلهية التي ترمز هذه الفريضة الدينية (الصيام) إلى وحدتها واستقلالها التام والمطلق عن حاجات هذا العالم[37]. وعلى الرغم من الحماس الديني الذي يلف الدكاليين أثناء هذا الشهر والذي أشرنا أعلاه إلى بعض مظاهره، فإن فترات الصوم لا تخلو من توتر نفساني يؤدي بالصائمين إلى فقدان أعصابهم بسرعة، وهذا ما يفسر في جزء كبير تلك التعديلات التي تطرأ على مواقيت العمل داخل المدن للتخفيف من حدة التوتر الذي يعتبر أمرا متوقعا في مثل هذه الحالات. وبما أن ظروف العمل داخل المجتمع القروي لا تسمح دائما بمثل هذا التعديل فإن الناس يحرصون على تجنب – قدر الإمكان – كل المواقف التي من شأنها أن تفقدهم أعصابهم رغبة منهم في إظهار تحكمهم في ذواتهم وقدرتهم على مسايرة قواعد السلوك الإسلامية. وتعرف ليلة الخامس عشر من رمضان ترتيبات خاصة، إذ يتبرع بموائد الطعام إلى المسجد حيث تقام حلقات الذكر التي تبدأ بعد صلاة العشاء وتستمر حتى صلاة الفجر. كما يتبرع أرباب الأسرة بمبالغ مالية لصالح الطالب أي فقيه الشرط. وتبلغ ليلة السابع والعشرين والتي تعرف بليلة القدر ذروة القدسية والبركة من منظور المبحوثين، إذ توصف كوقت مقدس متميز تقرر فيه جميع الأقدار وتكون فيه أبواب السماء مفتوحة أمام دعوات السائلين. وتعرف هذه الليلة نفس الأجواء الاحتفالية التي تعرفها ليلة عاشوراء المشار إليها سابقا.

وعشية ليلة التاسع والعشرين من رمضان يترقب الدكاليون الإعلان عن العيد إذا ما ثبت ظهور الهلال، لأن التقويم الهجري كما سبقت الإشارة إلى ذلك يعتمد

36 -Kate Ostergard Jackobon : « Ramadan in Morocco...... », Op Cit , p : 130.
37 -Ibidem

على المراحل القمرية. وينجم عن هذا أن الناس لا يعرفون قبيل ذلك بساعات في أي وقت من الزمن الكوني سيأتي هذا العيد صبيحة الثلاثين أو الحادي والثلاثين. ويلاحظ بول باسكون بخصوص هذه المسألة أن المعرفة الفلكية المعاصرة بإمكانها تحديد لحظة ظهور الهلال في منطقة معينة في وقت مبكر، لكن المجتمع المغربي مازال متشبثا بالطرق التقليدية لرؤية الهلال. وهذا التشبث لا يخلو من معنى ودلالات كما يرى باسكون [38]. وعندما يعلن رسميا عن رؤية هلال العيد يتسابق الناس إلى إخراج زكاة الفطر التي تؤدى في البوادي على شكل حبوب. وفي صبيحة اليوم التالي يحل العيد بأجوائه الاحتفالية، ويتبادل الناس فيه الزيارات. وقد لاحظت جاكوبسون أن هذه الزيارات تخضع لنظام معين يجعل كبار السن والشأن هم الذين يستقبلون الأصغر سنا والأقل مكانة داخل المجتمع [39].

4 - الحج إلى الديار المقدسة: البعيد المنشود والقريب المشهود

يحدد توقيت الحج بين شهري شوال وذي الحجة، هذا التوقيت الذي يتبع للتقويم الزمني الهجري، وهو تقويم يعتمد كما هو معلوم على المراحل القمرية مما يجعل توقيت الشعائر الإسلامية الموسمية خارج نظام تعاقب الفصول المناخية، إذ تقطع هذه الشعائر دورة زمنية تبلغ ثلاثين سنة لعبور مجمل فصول السنة المناخية. ويعتبر الحج إلى مكة وزيارة المدينة المنورة فريضة دينية على كل مسلم بشرط الاستطاعة (المالية والبدنية).

وقد عبر كل المبحوثين الذين استجوبناهم على رغبتهم العارمة في القيام بهذه الشعيرة الدينية، بيد أن بعد المسافة التي تفصل بين المغرب والسعودية، حيث توجد هذه المزارات المقدسة، وارتفاع تكاليف السفر بالطائرة تجعل هذا الإنجاز الديني حكرا على أقلية من الميسورين. إذ لا يتعدى عدد الأفراد الذين قاموا بهذا السفر المقدس في مجموع الدواوير الخمسة – التي شهدت مقابلاتنا مع المبحوثين – سبعة عشر فردا أربعة منهم نساء والباقي رجال كما يبين الجدول التالي :

38 – بول باسكون : «الأساطير والمعتقدات بالمغرب»، مصدر سابق الذكر، ص : 102.

39 -Kate Ostergard Jackobon : « Ramadan in Morocco...... », Op Cit , p : 130.

الحجاج / الدواوير	الذكور	الإناث	المجموع
أولاد فقيرة	3	2	5
أولاد هلال	1	1	2
الحياينة أولاد شعير	3	0	3
الرواحلة	3	0	3
سيدي موسى	3	1	4
المجموع	13	4	17

ويرتبط القيام بشعيرة الحج وسط مبحوثينا بنوع من الوجاهة الاجتماعية، إذ يحرص الأفراد الذين يحضون بوضع متميز داخل التراتب الاجتماعي السائد أن يضاف إلى اسمهم لقب الحاج أو الحاجة، هذا اللقب الذي يعد عنوانا من عناوين الجاه والرفاه ويبعث على الاحترام والتوقير. ولذلك فمعظم هؤلاء الحجاج الذين عدَّدَهم الجدول يعدون من الأعيان أو ذويهم (زوجاتهم أخواتهم...)، هؤلاء الأعيان الذين لا تكتمل صورتهم إلا بالحج إلى بيت الله وزيارة قبر الرسول كما يرى عبد الله حمودي[40].

وتصاحب ممارسة هذه الشعيرة، على قلتها، بمجتمع الدراسة مجموعة من الطقوس يبدو لنا من الضروري الإشارة إليها ولو بشكل مقتضب. فقبيل حلول موعد السفر إلى الديار المقدسة تقتضي العادة السائدة أن يقيم هذا الحاج أو الحاجة – باعتبار ما سيصبح – حفلا يودع من خلاله أقاربه وأصدقاءه وجيرانه، يحييه الطلبة والمادحون بقراءة عدة سور من القرآن الكريم وبإنشاد الأمداح النبوية، وتذبح لهذا الحفل بالضرورة رؤوس من الغنم أو من البقر – بحسب درجة الوجاهة – وتقدم فيه أطباق الطعام الوافرة والفاخرة لمجموع الحاضرين الذين جاءوا لتوديع الحاج مرددين عليه عبارات تحمل متمنياتهم له بالحج المبرور والسعي المشكور والعودة السليمة. وفي يوم السفر الموعود يلبس الشخص المقبل على أداء فريضة الحج ملابس بيضاء

40 –عبد الله حمودي : الشيخ والمريد. م س ذ. ص :62.

جديدة لم يسبق له في الغالب الأعم ارتداؤها من قبل، سواء بالنسبة للرجل أو المرأة، ويخرج من بيته وسط زغاريد النساء وأهازيجهن التي تصدع بالصلاة على النبي وعلى إيقاع نقرهن على الدفوف ، وترافق أحيانا هؤلاء النسوة المنشدات موكب الحاج الذي يتألف من سيارة وبضع شاحنات أو أكثر تنقل حشدا من المودعين يرافقون الحاج حتى مدارج المطار حيث يغادر أرض الوطن في اتجاه الديار المقدسة. وعند عودة الحاج إلى بلده يجد في استقباله على باب المطار نفس الموكب الذي ودعه برجاله ونسائه المتلهفين لتقبيل وعناق هذا الجسد الحامل لهذه الإشعاعات القدسية ولبركة المكان الذي مكث فيه أياما وليال عدة. ويزداد هذا الطقس كثافة عند وصول الموكب إلى الدوار حيث تتعالى الأصوات المكبرة باسم الله وترتفع أهازيج النساء وزغاريدهن، ويتلاحق الرجال والنساء والأطفال لتقبيل يد أو رأس الحاج (أو الحاجة) والتمسح بجسده الذي رفعت عنه زيارته لقبر الرسول طابع العادي والمألوف وجعلته يشع بالنور والبركة. وقد لاحظنا كيف تتداخل خلال هذا الطقس حدود الفصل والميز بين الجنسين إذ يقترب الرجال والنساء من الحاج أو الحاجة دون الالتزام بالاعتبارات العادية التي تضبط نمط التحية حسب الجنس والوضع الاعتباري للمحيين والمحييات. وعندما يصل الحاج إلى باب منزله يقدم له التمر والحليب وتنثر على أقدامه أوراق الورد والريحان. وفي المساء يعد حفل على شرف المهنئين الذين يقدمون هداياهم للحاج والتي تتراوح بين قوالب السكر وأكياس الحبوب ورؤوس الماشية، ويقدم الحاج بدوره إلى ضيوفه «الباروك» الذي يتراوح بين حبات من التمر وأكياس صغيرة من البخور وعيدان الند وقطرات من ماء زمزم وبين الملابس والحلي حسب الوضع الاعتباري للضيف المهنئ ودرجة قرابته وحجم هديته. ويضيف لقب الحاج أو الحاجة الذي يلازم اسم صاحبه أو يعوضه وجاهة ووقارا وقوة رمزية تنضاف إلى قوته المادية التي أمكنته من تحقيق هذا الإنجاز الديني، إذ يصبح الحجاج كالعاصفة (العجاج) والطريق المنعرج (الفراج)، لا ينبغي الاستهانة بهم أو «اللعب معهم» على حد تعبير أحد مبحوثينا. أما الأغلبية الساحقة من القرويين التي تظل تصبو وتتطلع إلى تحقيق هذا المبتغى ولا تصل إليه بسبب محدودية قدراتها المالية، فإنها تكتفي بزيارة الأضرحة، هذه الزيارات التي تعد في بعض المناطق بمثابة

حج مصغر ذي قيمة محلية أووطنية تعادل قيمة الحج إلى مكة بالنسبة لغير ذوي الاستطاعة [41].

كما تتشبه بعض طقوس الأضرحة بالشعائر التي تؤدى خلال فترة الحج «كطقس السراط» الذي يمارس بموسم سيدي حماد أوموسى بمنطقة تزروا لت [42].

ونجد أيضا هذا الربط بين الحج إلى الديار المقدسة وزيارة الأضرحة، خارج حدود المجتمع المغربي، في تلك الفتاوى التي أطلقها بعض الفقهاء إبان فترة العهد السوفياتي البائد عندما كان يمنع على عموم المسلمين القيام بشعيرة الحج، إذ دعت هذه الفتاوي إلى زيارة الأضرحة المحلية التي لم يطلها المنع، أي تعويض الحج المنشود بآخر مشهود [43].

5 - عيد الأضحى : الأصل الثابت والفرع المتحول

يحتل عيد الأضحى الذي يسمى محليا بالعيد الكبير، مكانة كبيرة عند مبحوثينا. ويحل هذا العيد يوم العاشر من ذي الحجة آخر شهور السنة الهجرية وأكثرها قداسة، إذ يتم خلاله الحج إلى بيت الله الحرام، ويقام خلاله يوم النحر الذي يعتبر سنّة مؤكدة يؤديها المسلمون في جميع أنحاء المعمور ؛ وتستحضر هذه التضحية الدموية عند المسلمين قصة إبراهيم الخليل الذي قبِل أن يضحي بابنه إسماعيل من أجل الله الذي افتداه بكبش. وترمز هذه القصة القرآنية إلى ضمان استمرارية الأمة، فالنبي إبراهيم الخليل هو الجد الأول الذي أنقذ الجماعة بالأضحية والتضحية ورخص لها بالاستمرار في الوجود [44]. ولذلك يحرص معظم الآباء وأرباب الأسر المسلمين على القيام بهذه الشعيرة الدينية التي تجسد واقعيا حسب كامب شيلينغ «أسطورة التضحية الكبرى في الإسلام»، وترمز إلى ذلك الإنجاز الذكوري في تحقيق الأمل في جعل الحياة الأبدية ممكنة [45]. وقد قام الباحث عبد الله حمودي بإنجاز دراسة وصفية وتحليلية لمجمل

---

41 - Mohamed Tozy In Paul Pascon : La Maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazrwalt. Op.Cit ,p : 174.

42 -Ibid, p : 172.

43 -Marc Ferro : « Homo Islamicos, Homo Souviaticus » Annales ESC n° 3 et 4, Mai Août 1980, p : 663.

44 - عبد الله حمودي : الشيخ والمريد. م س ذ . ص : 97.

45 - M.E. Combs-Schilling: Sacred performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice. Columbia University Press. New York, 1989, p: 232.

سيرورة التضحية (le processus sacrificiel) التي يعرفها هذا العيد بإحدى قرى الأطلس الكبير، إذ اعتبرت هذه الدراسة طقس التضحية وكل الممارسات التي تسبقه وتتلوه بمثابة مكونات لكل واحد لا يتبعض[46]. وتتكون هذه السيرورة من المراحل الثلاث الآتية : صلاة العيد وتهييء الأضحية، نحر الأضحية، ثم إعداد الوجبات الفاخرة والقيام بالألعاب الساخرة[47]. وسنحاول هنا اقتفاء أثر هذه الدراسة الرصينة في وصفنا المقتضب اعتمادا على ما شاهدناه وسمعناه من مبحوثينا. فلنتوقف إذن عند أهم المحطات الطقوسية التي يمر بها هذا العيد ثم نتساءل بعد ذلك عن معانيها ومغازيها.

تستيقظ الأسر بمجتمع الدراسة صبيحة يوم العيد باكرا، ويتسابق أفرادها على «المتروسة» للاستحمام ثم يرتدي الجميع رجالا ونساءا وأطفالا أجمل ملابسهم احتفالا بقدوم العيد الكبير. وبعد أن يأخذ أرباب الأسر زينتهم يتوجهون إلى المسجد حيث يتناولون فطورا مشتركا مع فقيه الشرط ويتذاكرون فيما بينهم حتى يحين موعد الصلاة، فإذا كان الدوار يتوفر على خطيب خرج الجميع إلى المصلى لأداء صلاة العيد – كما هو الشأن في دوار الحياينة أولاد شعير ودوار أولاد هلال على سبيل المثال لا الحصر – أما إذا لم يتوفر الخطيب وهي الحالة الأعم، فإن هذه الصلاة تؤدى في شكل صلاة صبح عادية داخل المسجد يؤمها كالمعتاد فقيه الشرط ويشارك فيها أرباب الأسر المصلين، ذلك أن فقيه الشرط لا يملك في الغالب الأعم بحكم طبيعة تكوينه، القدرة على كتابة خطبة دينية أو حتى مجرد إلقاءها. وبعد الصلاة مباشرة يعود أرباب الأسر إلى بيوتهم وينتظرون حتى يضحي أمير المؤمنين عاهل البلاد ليقوموا بدورهم بأداء هذه الشعيرة الدينية. وتخضع عملية الأضحية الدموية التي يقوم بها بالضرورة رب الأسرة أو من ينوب عنه من الذكور الراشدين لقواعد طقوسية مضبوطة، إذ تقضي العادة بتهييء الأضحية (الكبش في أغلب الحالات) للنحر وذلك بإطعامها بضع حبات من القمح ووريقات من الورد والريحان وبسقيها قليلا من الماء، ويطلق على هذا الطعام والشراب الذي يقدم للأضحية قبل نحرها

46 - Abdellah Hamoudi : La Victime et ses Masques, Op.Cit, p : 17.

47 - Ibidem .

اسم عرفة، ثم يتم توجيهها صوب القبلة ويبسمل المضحي ويكبر (بسم الله، الله أكبر) قبل أن يقطع بيده اليمنى في حركة سريعة ودقيقة بسكين ضخم شديد الحدة الشرايانات والأوردة التي تمدها بالحياة [48]، وقبل أن يصل الدم الفائر إلى الأرض تكون يد زوجة المضحي قد امتدت بإناء صغير لالتقاف القليل منه. وبعد الذبح يعلق الخروف في إحدى أركان البيت حيث يسلخ جلده، وتهيء النساء من أحشاءه وجبة «بولفاف» التي يتم تناولها بشكل جماعي صحبة كؤوس الشاي الأخضر. وبعد الفراغ من تناول هذه الوجبة تبدأ الزيارات المتبادلة بين الأسر والتي لا تقتصر على الأحياء فقط بل تمتد لتشمل الأموات في قبورهم للترحم على أرواحهم [49]. وفي نهاية المساء وبعد صلاة العشاء التي تسبقها أو تتلوها وجبة الكسكس التي تعد بلحم الكتف الأيمن للأضحية، يفسح المجال أمام الشباب الذين يتولون القيام بتنظيم حفلة تنكرية تسمى «سبع بولبطاين». وتقتضي هذه الحفلة أن يلف أحد الشباب بدنه بسبعة من فراء الأضاحي التي تم نحرها ويضع فوق رأسه رأس كبش ويعلق على ذراعيه قوائمه، فيصبح بذلك أشبه مايكون بكائن مسخ مشوه الخلقة يثير منظره الخوف عند الأطفال. ويقوم «سبع بولبطاين» هذا صحبة مرافقية بجولة على جميع الدور التي يتبرع له سكانها بعدد من الدراهم، وخلال هذه الجولة يطارد هذا الشاب المقنع بفراء الأضاحي الأطفال الذين يتحلقون حوله ويوجه لهم الضربات بقوائم الكبش المعلقة على أكمامه، وتستمر هذه الملاحقات ساعات طويلة في جو تطبعه الفكاهة والمزاح واللعب المتفكه. وفي مساء اليوم الثاني وبعد تناول وجبة «الحمايس» التي تعد من لحم ظهر الأضحية، تنتهي أجواء العيد ويعود الدكاليون إلى حياتهم الاعتيادية. **ما هي الدلالات التي يمكن أن نستخلصها هنا من هذا الوصف السريع لأهم المحطات الطقوسية التي تعرضها سيرورة هذا الاحتفال الديني في هذا السياق المحلي؟** إن أول ما استرعى انتباهنا هو ذلك التوحد المتمثل في حرص جميع الأسر حتى المعوزة منها على التضحية بأجود الخرفان وأسمنها، حتى لو تعدى ثمن الأضحية

48 – حول استعمال اليد اليمنى في عملية النحر، انظر على سبيل المثال لا الحصر :

- R. Hertz : Sociologie religieuse et folklore.PUF , p : 92

49 – يعترف عدد كبير من الأنثروبولوجيين بتعدد الدلالات التي تحبل بها طقوس النحر، انظر بهذا الصدد :

E.Leach : Les systèmes politiques des Hautes terres de Birmanie. Maspero, 1972. p : 523.

القدرات الشرائية للمضحين، هذا مع العلم أن هذه التضحية ليست كما أسلفنا سوى سنة (وإن كانت مؤكدة) لا ترقى إلى مستوى الفرض، وبالتالي فإنها ليست ذات طابع إلزامي. **فما الذي يجعل مبحوثينا يحرصون على أداء هذه الشعيرة بهذه الكثافة وبهذا الحماس؟** ولاشك أن هذا السؤال يجد جوابه بالضرورة ضمن هذه العناصر الطقوسية التي وصفناها أعلاه [50].

ذلك أن طهارة الجسد واللباس التي يفتتح بها كل أفراد الأسر دون استثناء يوم العيد من جهة، واجتماع أرباب الأسر داخل المكان المقدس بالدوار وهذا الفطور والصلاة الجماعيين من جهة ثانية، يرمزون بلا شك إلى وقوف الناس بين يدي الله في هذا اليوم الذي أنقذ فيه الله النبي إسماعيل من سكين والده إبراهيم وافتداه بكبش لتستمر الحياة في الوجود؛ وعلى الرغم من أن معظم دواوير منطقة دكالة لا تشهد صلاة العيد للأسباب التي ذكرناها سالفا، هذه الصلاة التي تذكر بالضرورة بهذه القصة القرآنية وبمغازيها؛ فإنها حاضرة دائما في الذاكرة الجماعية لمبحوثينا بفضل حلقات الحكواتية -التي تعقد قبيل موعد حلول العيد بالأسواق الأسبوعية - التي تستعرضها وتتولى مهمة التذكير بها. كما أن تهييء الأضحية للنحر بإعطائها ذلك الخليط الذي يحمل صراحة اسم ذلك المكان المقدس الذي يقف فيه الحجاج بين يدي الله يؤكد ما سبق أن قلناه. أما عملية التضحية التي تتم وفق ذلك التعاقب المنظم من توجيه للأضحية شطر القبلة ومن بسملة وتكبير، فإنها تتم بالضرورة وككل تضحية باسم ولفائدة الجماعة حتى وإن اتخذت شكلا فرديا في إنجازها. وإذا كانت هذه التضحية كما تنجز عند مبحوثينا تكشف بوضوح عن طبيعتها الدينية الإسلامية من خلال ما سبق ذكره وتبيانه، فإن هذا لا يعني أنها لا تخضع للقواعد الأنثروبولوجية العامة للتضحية. فالتضحية كما يعرِّفها مارسيل موس هي كل ممارسة تقتضي نحر حيوان ما وفق طقوس وقواعد دقيقة ومحددة، تضفي دائما طابعا قدسيا على الأشياء والأحداث التي تنجز من أجلها، وهي عملية تحرر بالضرورة طاقة قدسية تعادل قدسية الحدث المضحى من أجله [51].

---

50 - تنطوي عملية النحر في كافة الثقافات البشرية على بعد قدسي، انظر بهذا الصدد :
G.Bataille : Théorie de la religion, Op, Cit. p : 59

51 -M.Mauss : Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré. Op,Cit, p : 203.

وتضحية العيد الكبير لا تشد عن هذا المعنى فهي روح يتم تحريرها عن طريق النحر، هذه الروح التي تلتحق بالأرواح الأخرى في مقام الخلود، [52] فأرواح أضاحي العيد من منظور مبحوثينا عرائس تزف للجنة، ودمها المتضرع به إلى الله مقدس تحمل فقعاته المتجمدة داخل إناء صغير علامات دالة على مصير الأسرة المضحية في هذه الدنيا. كما أن الاجتماع حول موائد الأكل، أكل لحم الأضحية، داخل الأسرة الواحدة أو بين الأسر وكذا تبادل الزيارات بين الأحياء وزيارة هؤلاء الأخيرين لأمواتهم يعتبر من تبعات هذه التضحية التي تؤدي بالضرورة حسب روني جرار إلى التحام الجماعة (الضيقة و الواسعة) وتمتين الروابط وتفريغ العنف الكامن داخلها، هذا العنف الذي يهدد استمرارية وحدتها واستقرارها، فالتضحية مكون رئيسي من المكونات الأساسية للمجتمعات البشرية، وكل الثقافات حسب هذا الباحث الأنثربولوجي هي منتوج لعنف أصلي تم تجاوزه عن طريق سن طقوس التضحية [53].

أما هذا الحفل التنكري الذي يسمى عند مبحوثينا ب" سبع بولبطاين" – والذي رأى فيه فسترمارك (في بداية القرن) طقسا وثنيا ترجع أصوله إلى أعياد الزحل الرومانية الشهيرة (Saturnals) تم إلحاقه بالأعياد الإسلامية في معظم مجتمعات إفريقيا الشمالية [54] ؛ وجعل دوتي منه لعبا جماعيا يمكن الفئات المهمشة من التعبير عن رغباتها ووسيلة لتفريغ العنف الكامن داخلها [55] ؛ ووجد فيه حمودي (فيما بعد) تعبيرا ملتويا عن التوترات والصراعات الاجتماعية، فهذا الحفل التنكري حسب قوله : «يقلب بصورة منطقية مركز السلطة الذي تحيل عليه شعيرة الأضاحي» [56] – فإنه يمشي اليوم ويخطى سريعة نحو الانقراض والانتفاء من الوجود. ذلك أنه من بين الدواوير الخمسة التي جرى فيها البحث الميداني (بشكل مكثف)، وحده دوار الحياينة أولاد شعير الذي أشرنا إليه أعلاه حافظ على الحدود الدنيا في ممارسة هذا الحفل التنكري، إذ اختفت كل تلك الشخوص والطقوس والدلالات التي كتب في وصفها وتحليلها

52 -Abdellah Hamoudi : La victime et ses masques, Op,Cit, p : 169.

53 -R. Girard : La violence et le sacré, Grasset. Paris, 1972. p : 144.

54 –أنظر الفصل الأول من هذا العمل.

55 - Edmond Doutté : Magie et religion en Afrique du Nord, op. cit, p : 529.

56 –عبد الله حمودي : الشيخ والمريد. م س ذ. ص : 188.

عبد الله حمودي عشرات الصفحات، ولم يبق منها سوى ذكريات ظلت عالقة بأذهان بعض من استجوبناهم. أما عن سبب اختفاء هذا اللعب الجماعي في الدواوير الأخرى فهو راجع، حسب ما كشفت عنه أجوبة مبحوثينا، إلى كونه لم يعد يشكل موضوع إجماع بالنسبة للجماعة، فهناك من يرى فيه لعبا متفكها يمس ببعض قواعد الأخلاق، وهناك من رفضه بدعوى أنه خرافة تمس جوهر الدين، وهناك من تحدث عن إثارته لبعض النزعات التي أحدثتها الانتخابات المحلية وسط الدوار (دوار أولاد هلال)، وآخرون من هذا الدوار أو ذلك اعتبروه وسيلة للتسلية لم تعد تحضى بقبول الناس لها وإقبالهم عليها. وإذا كان سبع بولبطاين الذي ارتبط زمنا طويل باحتفال الدكاليين بعيد الأضحى يسير اليوم دون أدنى شك في طريق الزوال، فإن وجه إبراهيم الخليل وتضحيته الكبرى يظلا حاضرين في أقوال وأفعال مبحوثينا.

الممارسات الظرفية : جدلية القلق والطمأنينة

إن الطقوس الثلاث التي نقدمها هنا كممارسات ظرفية ترتبط بظروف ومواقف محددة تستدعي اللجوء إليها، تشترك – إلى جانب طابعها العابر والظرفي – في خاصية أساسية وهي أنها تؤدي وظيفة الترياق ضد القلق والتوتر الذي ينتاب مؤديها أو المعنيين بها. وكما أن درجات وطبيعة هذا القلق تختلف باختلاف هذه الممارسات، فإن الطمأنينة المنشودة من ورائها تتفاوت حسب الحالات.

1 - زيارة الأضرحة : بين قضاء الحاجات والسياحة الدينية

تعتبر زيارة الأضرحة ممارسة دينية مترسخة في معظم مجتمعات المغرب العربي على الرغم من الخطاب الفقهي المناوئ لها، الذي يرى فيها بدعة تمس جوهر التوحيد الديني للإسلام [57]، وتعد في أحسن الأحوال خرافة لا ترد نيرا ولا تدفع خطرا. بيد أن هذا الخطاب الفقهي الرافض لهذه الممارسة لا يجد له صدى وسط القطاعات الاجتماعية الواسعة، بل حتى داخل النخب إذ «يتبنى الأعيان النظرية التي تزعم أن في زيارة الأولياء نوعا من الشرك، ولكن معظمهم لا يتخلى عنها.»[58] كما أن بعضا من هؤلاء الفقهاء أنفسهم وحفظة القرآن، الذين يرددون خطابهم المناهض لوجود ونشاطات هذه المزارات، يلجأون إليها خفية ويستعينون بها على قضاء حوائجهم [59].

---

57 – لا يعترف الفقهاء المسلمون عموما بشرعية التقاليد الدينية الإسلامية التي لم ترد في المصادر الدينية الرئيسية المدونة والمكتوبة. انظر بهذا الصدد

- E Gellner : «Les traits distinctifs de l'état musulman». Revue Internationale des sciences sociales. Vol 32, 1980. p : 38.

58 –عبد الله حمودي : الشيخ والمريد. م س ذ، ص 62.

59 - Fanny Colona : Les versets de l'invincibilité, Op Cit, p : 59 et Fanny Colona : «La Répetition. Les tolba dans une commune rurale de l'Aurès», op. cit, p : 200

وتشكل الأضرحة في المجتمع المغربي بشكل عام والمجتمع القروي بشكل خاص مؤسسات دينية قائمة بذاتها. وإذا كنا قد تناولنا في الفصل المنوغرافي أنواع هذه المؤسسات من حيث حجم وشكل بناياتها وتجهيزاتها والقاعدة الاقتصادية التي تتوفر عليها، فإننا سنتطرق هنا إلى مختلف الوظائف التي تقوم بها بالنسبة لزوارها من الناس ذوي المقاصد المتعددة والأهداف المتفاوتة من حيث الحجم والأهمية [60].

ويتمحور الضريح كمؤسسة حول قبر الولي الدفين، إذ تعتبر الأضرحة في الغالب الأعم قبورا للأولياء. والأولياء أو الصلحاء أو السادة أو الشرفاء وكلها أسماء متعددة لمعنى واحد، هم شخوص (رجال ونساء) من البشر – وأحيانا من الجن [61] يعتقد أنهم يمتلكون القدرة على قهر الأرواح الشريرة وجلب الخير لمن يرضاهم وإلحاق الشر بمن يسخطهم من الناس، وذلك بفضل ما لديهم من بركات. هذه البركات التي اكتسبوها بفعل تقربهم من الحضرة الإلهية خلال زمن اسمه «بكري»، زمن ليس له بالضرورة سياق تاريخي محدد، أصبحت لهم فيه القدرة على التوسط بين الإله والبشر لقضاء حاجات السائلين. ولم تنته هذه القدرات الخارقة لهؤلاء المدركين بموتهم البيولوجي، ولم تنقطع صلتهم بهذا العالم وأناسه. فالأولياء يظلون أحياء حتى بعد أن تختفي أجسادهم تحت الثرى في أضرحتهم، يواصلون التدخل والتوسط عند الله لقاصديهم من الناس. ويحرص مسيروا الأضرحة (أحفاد الولي الذين يعيشون من رأسماله الرمزي) في هذا الباب على إشاعة قدرات جدهم في إنجاز المعجزات وينسبون إليه كل المنجزات التي تساير متطلبات العصر وتستجيب لرغبات الزوار. ويساهم الخدام والمريدون هم أيضا في تدعيم الرأسمال الرمزي للولي صاحب الضريح برواياتهم المتجددة حول حاجاتهم التي قضيت ورغباتهم التي حققت بفضل مزايا وبركات الولي. وتعتبر هذه الروايات حول كرامات وقدرات الولي جزءا من أدب شفوي مستمر ومتجدد يخص كل الأولياء، إذ

---

60 –أنظر بهذا الصدد مقالتينا : «التقاليد الدينية المحلية بين الشفوي والمكتوب. تأملات في سيرة أحد المتصوفة الشعبيين بوسط المغرب.» التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية 2000 و«الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي، آليات الوجود والاستمرار» التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية. تنسيق المختار الهراس وادريس بنسعيد، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، 2002.

61-Fenne' . Reysso : Des Moussems du Maroc, une approche anthropologique des fêtes patronales. Enshede : Sneldruk. 1988, p : 51.

تنسب أكثر من معجزة وكرامة لأكثر من ولي في أكثر من مكان[62]. ولا يتناقض هذا التصور الذي يروج له ورثة الأضرحة ويتداوله الخدام والمريدون مع اعتقاد الناس أن كل ما يحدث في هذه الدنيا هو حتما من صنع الإرادة الإلهية، إذ لا شيء يمنع هذه الأخيرة من أن تعمل بوساطة وتدخل من أحد الأولياء[63].

فطلب وساطة الأولياء يعد شكلا من أشكال «السبوب» الذي يتناقض في العمق مع «المكتوب». وتبقى قوة النية هي المحدد الأساسي لاستجابة الطلب وقضاء الحاجة، هذه النية التي يعبر عنها الخشوع والرهبة كما تعبر عنها قيمة الهدية وحجم القربان ؛ هذا الخشوع الذي يجسده طقس الزيارة الواجب على كل مقبل على الضريح القيام به، وهو طقس يتمتع بخصائصه الثابتة المتمثلة في تقبيل أركان الضريح والطواف بقدمين حافيتين حول التابوت الذي يضم قبر الولي والتمسح بالرداء الذي يوجد فوقه، ثم تقديم الهدية التي تختلف باختلاف الطلب، فهي تبدأ بعيدان من الشمع أو بضعة قطع نقدية أو لبوس التابوت (الغطاء الأخضر) وقد تصل إلى حد التضحية برأس من الغنم أو البقر. وقد أمكننا التمييز من خلال معطيات البحث الميداني بين أربعة أسباب رئيسية تدفع المبحوثين إلى زيارة الأضرحة وهي : **إشفاء الأمراض، ربط العهود، الاستخارة والتظلم، ثم السياحة الدينية.**

أ-إبراء الأمراض :

تعرف معظم أضرحة دكالة بشفائها لأمراض معينة وهي إما أمراض عضوية كالعقم أو الإجهاض المتكرر أو عدم إنجاب الذكور أو غيرها، أو أمراض نفسية وعقلية ينظر إليها باعتبارها ناتجة عن مس من الجن أو عن عمل سحري كأمراض الفصام والصرع وما شابههما. ويلجأ غالبية مبحوثينا إلى هذه الأضرحة من أجل إبراء أمراضهم وبالأخص المستعصية منها. ولا يقتصر هذا اللجوء على الأضرحة المحلية بل يتعداها ليشمل أضرحة بمناطق بعيدة، إذ يمكن للمرأة التي تعاني مثلا من اضطراب للخصوبة زيارة ضريح «مولاي بوشعيب الرداد» بمنطقة دكالة الذي يعرف ب «منقذ العاقرات»، كما يمكنها اللجوء إلى ضريح «مولاي إبراهيم» الذي

62 - Paul Pascon : La Maison d'Iligh. Op.cit, p : 153.

63- E. Gellner : «Comment devenir marabout». BESM, N : 128 - 129. Rabat 1969, p :42.

يوجد بضواحي مدينة مراكش والذي توصف زيارته للداء نفسه، فهو من منظور الناس «واهب الصبية الذكور بامتياز » [64]. كما يمكن للرجل أو المرأة التي تعاني من اضطرابات نفسية أن تطلب حمى الولي المحلي «سيدي مسعود بن حسين» الذي يوجد ضريحه بالمنطقة مجتمع الدراسة، كما يمكنها البحث عن دوائها في ضريح «بويا عمر» بمنطقة الحوز. والمعطيات الميدانية في هذا الباب عديدة لا تكاد تحصى لكثرتها، ولذلك سنقتصر على عرض البعض منها فقط. فقد روت لنا إحدى المبحوثات من دوار الرواحلة كيف أصيبت بحبسة (تعذر النطق والكلام) على إثر موت ولدها الصغير ذي السنتين من لدغة عقرب قاتلة، واستمرت هذه الأم الثكلى عاجزة عن الكلام لمدة ما يزيد عن شهر حتى بكت وانتحبت في رحاب ضريح «سيدي معاشو بن سعيد» الذي لم يعد لها صوتها فقط على حد تعبيرها، بل ساعدها على نسيان فاجعتها وأعاد لها الرغبة في مواصلة الحياة. وحكى لنا مبحوث من دوار أولاد هلال كيف استعاد ابن أخيه ذي الخمسة عشر ربيعا، الذي أصيب بمس من الجن حسب تشخيص فقيه الدوار، هدوءه ورجع إلى حالته الطبيعية بعد أن قضى ليلة واحدة في ضريح «سيدي امحمد النايم». وأخبرتنا إحدى المستجوبات من دوار سيدي موسى كيف رزقت بثلاثة أطفال ذكور على التوالي بعد أن حجت رفقة زوجها إلى «موسم مولاي إبراهيم طائر الجبال» بمنطقة الحوز [65]. وقد أعرب لنا كل الزوار الذين استجوبناهم بضريح «سيدي مسعود بن حسين» عن اعتقادهم الشديد في القدرة الشفائية التي تتمتع بها تلك المغارات والحفر الموحشة والقذرة التي يقضي فيها المرضى الذين يُعتقد أن علتهم ناتجة عن أعمال الجن ساعات طويلة [66]، فالمريض من هؤلاء حسب تعبير أحد المبحوثين يخرج من خلوته (المغارة) خاليا من كل الشوائب التي علقت به كما يخرج الطفل من بطن أمه، ويذكرنا قول هذا الزائر بذلك الاعتقاد القديم الذي يرى أن المغارات كانت في البدء أصل الحياة [67]. ويمكن للبعض هنا أن يعتبر هذه المعتقدات والممارسات المرتبطة

64 -Jean Mathieu et Roger Maneville : Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca . Pub de IHEM, 1952. Paris, p : 67 et suivantes.

65 - يعرف ضريح مولاي ابراهيم بشفائه لداء العقم حسب الاعتقاد السائد، انظر بهذا الصدد :

Paul Pascon : Le Haouz de Marrakech. CURS, Rabat. 1983, p : 268.

66 -Louis Brunot :« Cultes naturistes de Sefrou » .Archives Berbères, Vol III, 1918, Paris, p : 139.

67 - Mircea Eliade : Traité d'histoire des religions. Payot, Paris 1970. p : 213.

بها مجرد طرق استشفائية محلية تنتمي إلى حقل الإثنوطبنفسية المغربية كما فعل فانسون كربنزانو في دارسته حول حمادشة [68]. بيد أن هذه الممارسات هي في الواقع جزء لا يتجزأ من المعتقدات الدينية التي يحملها هؤلاء الناس ويدفعون بواسطتها كل درجات وأشكال القلق الذي يصيبهم. وقد أنجزت مجموعة من الدراسات الرصينة التي ربطت بين هذا النوع الاستشفائي من الممارسات وبين التصورات العامة التي يحملها الناس حول وجودهم [69].

ب- ربط العهود والمواثيق :

كانت الأضرحة في الماضي ولا زالت إلى اليوم أماكن مقدسة تبرم فيها العهود وتعقد فيها المواثيق بضمانة الولي دفين الضريح، إذ لا يجرؤ أحد المتعاقدين على نكث العهد الذي أخذه على نفسه مخافة أن ينزل الولي به العقاب (الغيبي) [70].

وعلى الرغم من أن كل الأضرحة تعتبر مبدئيا من منظور المبحوثين صالحة لهذا الغرض، إلا أن هناك أضرحة تعد أكثر تخصصا من غيرها في هذا المجال. ويعتبر ضريح «مولاي عبد الله أمغار» الذي يقع جنوب مدينة الجديدة أشهر مكان مقدس يقصده الناس للمصادقة على عهودهم ومواثيقهم، وهذه العهود هي في الغالب الأعم تعهدات بالإخلاص والوفاء وضمان لوجود الثقة وبقائها بين زوجين أو شريكين اقتصاديين (شراكات تجارية أو زراعية أو غيرها). وتعتبر هذه العهود أكثر ضمانة وقوة من العقود القانونية وذلك لحرص المتعاهدين الشديد على عدم نقضها والتنكر لها، لاعتقادهم القوي في حتمية العقاب الذي ينزله الولي بكل شخص خرق عهدا أخذه على نفسه في رحاب ضريحه المقدس، فالولي الأمغاري يعرف «بالمدمر» دلالة على فضاعة وهول انتقامه ؛ فهو ولي هائج وعنيف بتعبير فاني كولونا [71]. ويتجسد هذا الاعتقاد بالأساس في مجموعة من الأحداث الدرامية التي يتم ربطها

---

68 -Vincent Crapanzano: The Hamadsha: A study in Moroccan Ethnopsychiatry. University of California Press. 1973.

69 - Richard and Nancy Tapper : «The birth of the Prophet : Ritual and Gender in Turkish Islam» Man (MS), 22 n° 1 (March 1987).

70 - كانت الأضرحة في الماضي مجالا لعقد الوساطات وإجراء المفاوضات بين الخصوم السياسيين والاحتماء من سلطة المخزن، كما كانت أحلاف الطاطا تعقد داخل الأضرحة بدل المساجد. انظر بهذا الصدد :

Paul Pascon : Le Houz de Marrakech, Op Cit, p : 255.

71-Fanny Colonna : « Saints Furieux et Saints Studieux … ». Op.Cit.

حتما بتدخلات الولي لتنفيذ القصاص ومعاقبة الناكث للعهد. وتحتوي سجلات مقابلاتنا مع مبحوثينا على العشرات من الحكايات التي تتضمن وقائع وأحداث حقيقية تم نسبها إلى عمل هذا الولي العنيف نورد إحداها هنا كما جاءت على لسان هذا الرجل من دوار الرواحلة : «من سنوات قريبة اقترح علي أحد أقاربي أن أشاركه في شاحنة لنقل المواشي كان يمتلكها فوافقت على اقتراحه وبعت ثورين كنت أملكهما وأضفت على ثمنهما ما كنت أوفره فبلغ المبلغ الذي أعطيته إياه حوالي أربعين ألف درهم، فاقترح علي أن نكتب عقدا أو يحضر بيننا شهود فقلت له مولاي عبد الله هو شاهدي، فذهبنا سويا إلى ضريحه وعاهدني على الصدق والأمانة، فسلمت له كل شيء، إذ كان هو الذي يشتغل بالشاحنة ويشرف على كل ما يتعلق بها، وكان يسلمني في نهاية كل أسبوع وأحيانا أسبوعين أو أكثر حصتي من الأرباح فأثق به ولا أسأله عن شيء. واستمر الوضع على ما عليه قرابة العامين إلى أن استبد به الجشع والطمع وبدأ يتلكأ في إعطائي حصتي المعتادة، فلما واجهته صرخ في وجهي مدعيا أنني لم يعد لي شيء عنده واعتبر المبلغ الذي شاركته به مجرد سلف على أقساط استرددته كاملا، ولم أشأ أن أدخل معه في شنآن وأرفع عليه دعوى قضائية لأنني لا أتوفر على أية حجة قانونية تثبت حقي. فأحسست بضيق شديد وسافرت إلى ضريح مولاي عبد الله أمغار ودخلت إلى محرابه متألما ومتحسرا وقلت له إن لم تنتقم لي من هذا الكاذب الأفاق الذي نكت عهدك لن أستنجد بك بعد اليوم. وبالفعل لم يمر على بوشعيب وهو اسم غريمي أكثر من شهر حتى جاءني خبر انقلاب شاحنته على الطريق الرابطة بين سوق أحد أولاد عيسى وسبت أولاد الذويب، لم يصطدم بأية عربة ولا شجرة ولا أي شيء آخر، لقد انقلبت الشاحنة لوحدها وماتت أغلب حمولتها من المواشي وأصيب بوشعيب بجروح بليغة لازم على إثرها الفراش عدة أسابيع بالمستشفى المركزي بالجديدة. ولما ذهبت لعيادته أجهش بالبكاء وطلب مني السماح، فقلت له أطلب السماح ممن أهنته واستخففت بقدرته.»

تكشف هذه الحكاية بوضوح عن مدى ترسخ هذا الاعتقاد في قدرة الأولياء على التسبب في وقوع أحداث معينة، فانقلاب هذه الشاحنة لا يعود إلى عطل ميكانيكي أو انفجار في إحدى العجلات أو أي سبب مادي آخر، إنها قوة الولي الصالح

وجبروته التي لا تقف بالضرورة عند ما هو تقليدي كما يقول باسكون، وإنما تخترق عالم الحداثة بكل مظاهره وتفعل فيه، فلا شيء يستعصي على قدرة الأولياء [72]. وقد أمكننا ملاحظة (أثناء إعدادنا لهذه الدراسة) كيف أن عددا كبيرا من القرويين يستسهلون أداء اليمين لدفع شبهة ما عنهم، لكنهم يتهيبون ويرفضون أحيانا أداء هذا اليمين نفسه داخل ضريح الولي المذكور. وبناء على ما تقدم يمكننا أن نستخلص أنه إذا كان جوهر الاعتقاد في الأولياء يقوم على أساس افتراض وجود علاقات بين البشر وقوى الغيب تعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها علاقات البشر فيما بينهم، فإن الأولياء يبقون دائما أكثر قوة وجبروتا من البشر [73].

ج. الاستخارة والتظلم والتخلص من النحس

يقصد معظم الذين استجوبناهم عند شعورهم بالضيم والظلم أحد الأضرحة التي يتيمنون بها، أو التي يعتقدون أنهم ينحدرون من سلالة وليها (الجد الأول)، لطلب التدخل لدى الحضرة الإلهية لترفع عنهم الظلم وتبعد عنهم الضيم وتدفع عنهم سوء الأحوال. وقد أجمع معظم الدارسين لهذه الظاهرة بالمجتمع المغربي، قدماء منهم أو محدثين أجانب أو محليين، على أن طلب وساطة الأولياء يعد جزءا من الإسلام كما يدركه ويفهمه عامة الناس. ومعلوم أيضا أن الناس يلتجؤون إلى أضرحتهم المفضلة لطلب المشورة والاستخارة في الأمور الحيوية والهامة، أو التخلص من سوء الطالع الذي يلاحقهم. فقد أخبرنا كل مبحوثينا من دوار الرواحلة كيف يعتقدون أن الولي «سيدي إسماعيل مول الزاوية» هو جدهم الأول مع أن ضريحه يبعد عن هذا الدوار بحوالي ثلاثين كيلمتر عبر الطريق المعبدة. وقد ذكر لنا معظمهم كيف يلتجؤون إلى رحاب هذا الضريح كلما رغبوا في اتخاذ قرار هام وحاسم كالزواج أو الهجرة أو الدخول في شراكة ما أو غير ذلك. إذ بعد التمسح بجنبات قبره وسؤاله إرشادهم التصرف الملائم والاختيار السليم، يعودون إلى بيوتهم في انتظار جواب جدهم الأكبر، هذه الأجوبة التي يتلقونها في شكل أحداث ووقائع تغلب كفة اختيار على آخر، أو

72 - Paul Pascon : La Maison d'Iligh. Op.Cit : 154.
73 - E. Gellner : « Comment devenir marabout» Op .Cit , p : 39.

على شكل رسائل مرمزة يبعث بها الولي المستفتى عبر الأحلام لقاصده يخبره فيها بالفتوى المنتظرة، حيث إن الأحلام في الثقافة الشعبية كما هو معلوم يتم إدراكها كلغة رمزية (تستعمل الصورة والصوت للتعبير عن مضامينها) يتم التواصل عبرها مع العالم الآخر، عالم الملائكة والصلحاء والشياطين. ولهذا فعندما يزور أحد الأولياء النائم في حلمه فهذا يعني أنه يريد إبلاغه برسالة معينة، أو دعوته لزيارته في ضريحه، أو لمعاتبته على عدم تقديم أو تأخير نذر التزم به. ولا يمكن لهذا الولي أن يخطأ في مشورته حسب مبحوثينا، أو ليس الأولياء ذوو الأضرحة الكبرى مدبرين ومسيرين ناجحين عرفوا كيف يتركوا لورثتهم امتيازات مادية ومعنوية ينعمون بها مدى الحياة ؟ [74]. ويُعرف هذا الولي المذكور (سيدي إسماعيل مول الزاوية) باختصاص يميزه عن باقي أولياء دكالة الكبار، فهو يشفي من داء «التابعة» أي النحس وسوء الطالع الذي يلازم شخصا ما فيكسر مقاذيفه ويفشل كل مشاريعه، وللتخلص من هذا النحس فما على الزائر سوى التخلص من قطعة من ملابسه ووضعها على كوم من الشوك مخصص لهذا الغرض، فيسجن بهذا الطقس كل سوء الحظ الذي ينغص عليه حياته ويعود إلى بيته آمنا مطمئنا. فعندما يلج الشخص إلى هذا العالم الروحي بإيمان مطلق وعارم يصبح كل شيء ممكن التحقيق، وبدون الإيمان يتعطل كل شيء [75].

د - السياحة الدينية :

تشكل الأضرحة أمكنة مقدسة تحدث قطيعة داخل انسجام المكان العام، هذه القطيعة التي ترمز إليها القبة – وهي الشكل الهندسي الأكثر ذيوعا في بناء هذه المزارات – فهي بمثابة تلك الفتحة التي يمكن المرور بواسطتها من منطقة كونية إلى أخرى، من الأرض إلى السماء [76]. فالأماكن الأرضية لا تستمد قداستها إلا من كونها ذات علاقة معينة مع السماء موطن التقوى والفضيلة، هذه الأخيرة التي لم تكن لتعيش في عالم دنيوي مدنس وزائل تسوده الفوضى ويطبعه اللانظام، وبهذا المعنى فإن الأضرحة ككل الأماكن المقدسة ليست سوى خزانات أرضية للقداسة السماوية [77]. وتعتبر المواسم

74 - Paul Pascon : La Maison d'Iligh. Op .Cit, p : 157.
75 - Mircea Eliade : Mythes, Rêves et Mystères. Gallimard 1957. p : 116.
76 - Mircea Eliade : Le sacré et le profane. Gallimard 1965, p : 26.
77 -Emile Dermengem : Le culte des saints dans l'Islam Magrébin Op.Cit, p : 34.

الزمن الأكثر ملاءمة للظفر بهذه النفحات القدسية والحصول على بركة الولي [78].
وقد ربط عدد من الباحثين كفيلن والطوزي وأيكلمان وفينيك ريسو وآخرين بين الحج إلى مكة وزيارة الأضرحة قصد إبراز خصوصية هذه الظاهرة بالمجتمع المغربي. فزيارة الأضرحة في وقت مواسيمها تعد نوعا من السياحة الدينية يروح فيها الزوار عن أنفسهم بنوع من تنضيد النفس والروح يتجلى في مسارّة الولي دفين الضريح بما يثقل صدورهم، وهو أمر بعيد عن الاعتراف المسيحي، إذ لا تتعدى هذه المسارة في الغالب الأعم دعوى الولي الصالح للوقوف بجانبهم في مواجهتهم لصعوبات الحياة. وقد فقدت مجموعة من المواسم الكبرى، كموسم مولاي عبدالله أمغار الذي يعقد سنويا في منتصف غشت ،الكثير من طابعها الديني على حد تعبير فينيك رايسو، إذ أصبحت بمثابة محطات اصطياف للمتعة والترفيه وتظاهرات فولكلورية لاستجلاب السياح [79].
وإذا كانت ملاحظة فينيك ريسو دقيقة وذات صدقية، فإن استنتاجها ليس كذلك على الأقل فيما يخص موسم مولاي عبد الله أمغار الذي يعد أكبر موسم بمنطقة دكالة وواحدا من أشهر المواسم على المستوى الوطني، إذ أمكننا ملاحظة كيف يتقاطر المئات من الزوار يوميا خلال فترة الموسم على الضريح في جو من الخشوع والرهبة، تتداخل فيه خطوط الفصل والميز بين الجنسين وبين الشرائح الاجتماعية المختلفة. ولا أدل على ذلك من ارتفاع حجم مداخيل خزينة الضريح بهدايا الزوار وعطاياهم التي يقتسمها ورثة الولي فيما بينهم [80].

2 - الطقوس الجنائزية: آلية لتدبير حدث الموت وإفراغ التوترات الناجمة عنه

يعتبر الموت أكثر الظواهر البيولوجية «ميتافيزيقية»، وذلك لما يثيره في نفس الإنسان من خوف وهلع وغموض وتساؤل. وتعمل كل الثقافات والأديان المختلفة على احتواء هذا الخوف بسن مجموعة من الطقوس التي تهدف إلى تدبير هذا الحدث المثير للقلق وإفراغ التوترات وتصريف الانفعالات الناتجة عنه. إذ تحوّل هذه

78 - Fenneke Reysoo : Pélerinage au Maroc, Editions de la maison des sciences sociales, Paris 1991, p 33.
79 - Ibid. pp. 183-184.
80 - Paul Pascon : Le Haouz.... Op Cit, p : 255.

الطقوس الجماعية الأزمة الوجدانية التي يحدثها الموت بانتزاعه لأحد أفراد الجماعة إلى تضامن قوي لكل أعضائها، هذا التضامن الذي يحصن وحدتها ضد كل أخطار الانشطار والتفتت. ويعد الطقس الجنائزي من وجهة نظر معظم الأنثروبولوجيين طقس مرور بامتياز [81]، فالموت انتقال من عالم الأحياء إلى عالم الأموات، وقد بين ميرسيا إلياد، الذي يؤكد على ارتباط طقوس المرور بالإعداد، مدى تماثل هذه الأخيرة عند عدد كبير من القبائل الأسترالية مع الطقوس الجنائزية ؛ إذ يتم دفن الملقنين في قبور أو تتم تغطيتهم بأوراق الشجر أو طلاؤهم بمسحوق أبيض حتى يصبحوا شبيهين بالأموات، فالشاب الملقن ينبغي أن يموت طقسيا داخل عالم الطفولة ليبعث ضمن عالم الراشدين المسؤولين [82]. والطقس الجنائزي لا يعد فقط الموتى للمرور إلى العالم الآخر، وإنما الأحياء أيضا، فأثناء فترة الحداد يشكل الأحياء والأموات مجتمعا خاصا كما يقول فان جنيب يتأرجح بين عالم الأحياء وعالم الأموات، هذا المجتمع الذي يغادره الأحياء بعد انقضاء فترة الحداد التي تطول أو تقصر حسب درجة قرابتهم بالميت [83]. وقد أمكننا التمييز من خلال معطيات البحث الميداني، وعلى وجه التحديد من خلال الوصف الذي أمدنا به مبحوثونا، بين ثلاث متواليات للمرور داخل الطقس الجنائزي بمجتمع الدراسة وفق الترتيب الآتي : فصل الميت عن عالم الأحياء، فترة الحداد، ثم نهاية الحداد والعودة إلى الحياة العادية. وتتضمن كل واحدة من هذه المراحل مجموعة من الإجراءات الطقسية وتستحضر عددا من التصورات يتداخل فيها المحلي بالكوني والديني بالاجتماعي.

فصل الميت عن عالم الأحياء

تبدأ عملية الفصل هذه أحيانا بشكل مبكر مع ظهور أعراض الموت على جسد المريض رجلا كان أم امرأة، هذه العلامات التي يحددها مبحوثونا في شحوب لون الوجه ونحافة الجسم وتثاقل اللسان، حيث يتقاطر الأقارب والجيران على منزل المريض الآيل للموت لتوديعه وطلب السماح منه عن كافة الأخطاء التي اقترفت في حق هذا المريض، أو اقترفها هو في حق مودعه بشكل مقصود أو غير مقصود.

81 -Geroges Balandier : «Société Traditionnelle». Op Cit, p : 125.
82 -Mircea Eliade : Le sacré et le profane. Op. Cit, p : 160.
83 -Arnold Van Gennep : Les Rites de passage. Noury. 1909. p : 211.

وعندما يتوفى أحد الأشخاص سواء بعد مرض قصير أو طويل أو بصورة مفاجئة ويتأكد من موته البيولوجي، يتم إقفال عينيه أو فمه ويوجه شطر القبلة (اتجاه مكة). ثم يتم تغسيله وفق القواعد الإسلامية المضبوطة التي يشرف على تنفيذها فقيه الشرط عندما يكون الميت ذكرا، ويلقن المرأة التي تنوب عنه في أداء هذه المهمة عندما يكون الميت من نفس جنسها، ذلك أن تغسيل الموتى يعتبر إحدى المهام الرئيسية المنوطة بفقيه الشرط في معظم المجتمعات القروية المغاربية [84]؛ أما بالنسبة للمرأة التي تتطوع للقيام بهذه العملية فإنها غالبا ما تكون مولدة الدوار التي يشهد لها بالخبرة والمعرفة وتحظى بثقة السكان [85]. ويغسل جسد الميت بالماء الساخن والصابون ويقوم المغسل بتدليك كافة أعضاء الجثة الهامدة بواسطة قطعة من القماش المخيط (الخرقة) باستثناء الفم والأعضاء التناسلية التي يستعمل المغسل في تنظيفها يد الميت نفسه. وباقتصاد في التعبير فإن الميت يتم تطهيره في البداية طهارة الحدث الأكبر ثم يوضأ بعد ذلك وضوء الصلاة، وبعد الفراغ من تغسيله يتم إقفال أذنيه بقطع من الصوف ليتحمل مشاق القبر كما يعتقد بعض الناس في بعض مجتمعات المغرب العربي[86]. ويتم تكفين الميت في ثوب أبيض يقسم إلى ثلاثة قطع سروال وصدرية مخاطان بشكل سريع وقطعة ثالثة غير مخيطة تلف فيها الجثة بكاملها، ويوضع داخل الكفن مجموعة من المعطرات تسمى محليا ب«الحنوط» وتتألف من وريقات الورد والريحان وحبات الحرمل وقنينة من ماء الزهر. وبعد التكفين يوضع الميت على جانبه الأيمن صوب القبلة، ويتحوم «الطلبة» حوله لقراءة عدة آيات من القرآن الكريم حتى تحين تلك اللحظة الرهيبة التي تتعالى فيها أصوات النساء الباكية والمنتحبة مودعة جسد الميت الذي يغادر منزله ممددا على نعش محمول فوق أكتاف أربعة رجال من أقاربه، إذ لا يسمح للنساء بالمشاركة في الموكب الجنائزي الذي يتوجه بخطى بطيئة صوب المقبرة على إيقاع ترتيل جماعي يردده الرجال، هذا الترتيل الذي يقول : «مولانا نسعوا رضاك وعلى بابك واقفين لا من يرحمنا سواك يا أرحم

84 - Fanny Colona : «La Répetition. Les tolba dans une commune rurale de l'Aurès », Op.Cit, p : 189.
85 - Jean Mathieu et Roger Maneville : Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca. Op.Cit ,p :19 et suivantes .
86 -Germaine Laoust Chanteraux : Kabylie, côté Femmes : la vie féminine à Ait Hicham. (1937-1939), EDISUD. 1990, p : 248.

الراحمين». وعندما يصل الموكب إلى المقبرة يُصلى على النعش صلاة الجنازة التي تتكون من أربعة تكبيرات دون ركوع أو سجود، ثم يوضع بعدها الميت على جانبه الأيمن داخل قبر لايزيد طوله عن المترين ولايتجاوز عرضه الثلاثين سنتمترا (شبر) ويوارى القبر بالثرى بعد أن يغطى بمجموعة من الأحجار المسطحة. وتوضع حجرة عند رأس الميت يخط عليها اسمه وأخرى عند قدميه لرسم حدود القبر، ذلك أن القرويين لا يعتنون كثيرا بقبور موتاهم عكس أهل المدن. وبعد الفراغ من عملية الدفن يودع الرجال فقيدهم بدعاء جماعي بالرحمة والغفران في حين يبقى الفقيه بجوار القبر يلقن الميت الأجوبة التي سيرد بها على ملاك الموت. ويعتقد عدد كبير من المستجوبين أن الأدوات التي استعملت في تغسيل الميت وتكفينه ودفنه تصير منبعا لقوى سحرية وذات مفعولات فوق طبيعية قادرة على إحداث الضرر بالناس، لذلك يحرص أهل الميت على الاحتفاظ بها بعيدا عن متناول بعض النساء الراغبات في استعمالها، ويلجأ ذوو الميت في بعض المجتمعات الأخرى (المجاورة) إلى دفن هذه الأدوات لاتقاء شرها [87]. كما تعتبر مجمل الأحداث التي تقع خلال هذه المرحلة حسب الاعتقاد السائد بمثابة علامات مؤشرة على مصير هذا الميت في العالم الآخر، فتشهد الميت وسهولة «خروج الروح» وليونة مفاصل أطراف الجثة الهامدة واستيعاب القبر لحجمها وكثرة عدد المشاركين في الموكب الجنائزي وغيرها، سمات دالة على صلاح الميت وحسن مآله والعكس صحيح.

فترة الحداد:

بعد نهاية مرحلة فصل الميت عن عالم الأحياء، بتغسيله وتكفينه ودفنه، تبدأ مرحلة أخرى تروم من جهة إدماج الميت داخل عالمه الجديد، وإدماج حدث الموت وسط عالم الأحياء من جهة ثانية، وذلك عبر تحريك آليات وقواعد تقبله وضبط السير الجيد للحداد. فلكي يتم قبول الميت داخل عالم الموتى وحصوله على الاعتراف من قبلهم كما يقول إلياد [88]، ينبغي على ذويه الأحياء القيام بعدد من الإجراءات تتعاقب وفق الترتيب الموالي. فبعد دفن الميت تسود أجواء الحزن داخل الدوار بأكمله ويقلع

87 -Ibid, p : 244.
88 -Mircea Eliade : Le sacré et le profane. Op.Cit, p : 157.

كافة السكان عن جل مظاهر الفرح احتراما لروح الفقيد (رجل أو امرأة). بيد أن أقرباء الميت هم الذين يبقون معنيين أكثر بمظاهر الحداد، إذ تتوقف لديهم كل معالم الزينة عند النساء كما عند الرجال وبالأخص زوجة الميت التي تدخل في حداد خاص يشار إليه محليا بتعبير تصعب ترجمته «حفظ حق الله»، إذ تغتسل هذه الأرملة في المكان نفسه الذي غسل فيه زوجها الميت وترتدي ثيابا بيضاء بأكملها من الجوارب حتى غطاء الرأس. ويرمز هذا الحداد الخاص (حفظ حق الله) إلى احترام الزوجة لروح زوجها وشدة حزنها عليه، وهو غير إجباري حسب مبحوثينا إذ يمكن لزوجة الميت أن لا تتبعه ولكن في هذه الحالة ينظر إليها بعين الريبة ويشك في متانة علاقتها بزوجها الفقيد. وبعد غروب الشمس يقام بمنزل الميت حفل تأبيني يسمى محليا ب «عشاء الميت»، ينشطه مجموعة من «الطلبة» بقراءتهم الجماعية لعدد من الآيات والسور القرآنية ويحضره كافة أرباب الأسر، وتقدم خلاله وجبة من الكسكس تعتبر أول وجبة تعد من مال المتوفى (إذا لم يكن معدما) وتطبخ في بيته بعد وفاته. إذ تقتضي العادة أن لا توقد نار المطبخ في بيت الميت طيلة الفترة التي تسبق موعد العشاء (عشاء الميت)، فالجيران هم الذين يتكلفون خلال هذه الفترة – التي قد تطول في حالة ما إذا توفي الميت بعد توقيت صلاة العصر، إذ يرجأ دفنه حتى صبيحة اليوم الموالي – بإطعام أهل الميت والمعزين. ويختتم هذا الحفل التأبيني بدعاء جماعي لصالح الميت بالرحمة والغفران ولذويه بالصبر والسلوان. وبعد مرور ثلاثة أيام على وفاة الميت تزور النسوة من ذويه قبره لأول مرة، ويتصدقن على روحه بالماء والخبز وأحيانا الحليب والتين المجفف وببضعة قطع نقدية تعطى للطلبة الذين يقرؤون على قبره آيات من القرآن الكريم. وبعد هذا اليوم يبدأ أقارب الميت في التخفف تدريجيا من أحمال الحداد، إذ يصبح الاستحمام جائزا وحلاقة الذقن أمرا مقبولا، باستثناء الزوجة التي اختارت «أن تحفظ حق الله في زوجها»، فإنها لا تغادر بيتها ولا تخالط الرجال إلا للضرورات القصوى، كما أنها لا تستحم ولا تغير ثيابها البيضاء (بمثيلات لها) إلا أيام السبت. وفي اليوم الأربعين يقام حفل تأبيني آخر شبيه بالأول (عشاء الميت) يرفع بعده الحداد بالنسبة للأقارب باستثناء الزوجة الأرملة التي تستمر في حدادها حتى اليوم الثلاثين بعد المائة.

نهاية الحداد والعودة إلى الحياة الاعتيادية :

بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرة أيام وهي أيام العدة الشرعية تنضو الأرملة المحدة عنها تلك الملابس البيضاء، ويعد لها حمام خاص (متروسة) تستحم فيه ثم ترتدي ثيابا جديدة ملونة، وتتزين بطلاء الحناء في يديها ورجليها وتضع قليلا من «الكحل» في عينيها وبعضا من «السواك» في فمها وعلى شفتيها. وترمز هذه الزينة إلى المرور من عالم الحداد الضيق المثقل بالمحرمات والمقيد بالمحضورات إلى العالم الاعتيادي الفسيح المنشرح. وتعتقد كثير من النساء أن ثياب الحداد تحمل نفحات قدسية تجعل منها ترياقا فعالا ضد العنوسة وتأخر الزواج. أما عن علاقة مبحوثينا بموتاهم فإنها لاتنقطع بعد مواراتهم (أي الأموات) الثرى ولا بنهاية الحداد واندثار مظاهر الحزن، إذ يستمرون (أي الأحياء) في زيارة قبور موتاهم، لا للتصدق والترحم عليهم فقط، وإنما لمساراتهم بما يثقل على صدورهم أو يفرح قلوبهم، كما يزور الأموات بدورهم أقاربهم الأحياء في أحلامهم ليستطلعوا عن أحوالهم في دار الفناء وينبؤوهم بأخبارهم في دار البقاء.

3 - الختان : طهارة دينية غير قابلة للإسقاط أو التجاوز

يختلف الباحثون حول أصل الختان فمنهم من يرجعه إلى الفراعنة [89]، ومنهم من يرى فيه طقسا يهوديا بامتياز بدليل وروده بشكل واضح في نص التوراة، حيث أمر الله نبيه إبراهيم بختان نفسه، بحجر الصوان وهو في الثمانين من العمر، وسنها على ذريته من بعده [90]. وغذا بذلك الختان رمزا لتعاهد اليهود مع الله وعلامة على

89 -يقول المؤرخ الإغريقي الشهير هيرودوت، الذي عاش ما بين سنتي 448 و 425 ق.م، بخصوص أصل الختان : «القلاشدة (les colchidiens)، سكان الساحل الشرقي للبحر الأسود، والمصريون وأهل الحبشة هم الشعوب الوحيدة التي عرفت دوما بممارستها للختان. ويعتبر كل من الفنيقيين والسوريين والفلسطينيين بأنهم أخذوه عن المصريين، كما يقر السوريون الذين استوطنوا هضاب ترمدون (Thermodon) باستعارتهم إياه من القلاشدة. هذه إذن هي الشعوب الوحيدة التي مارست الختان، وقد أمكننا ملاحظة كيف تتقيد هذه الشعوب جميعها بقواعد الإنجاز نفسها كما عرفت عند المصريين. أما فيما يخص قصب السبق، فإنني لا أملك أن أجزم في شأن أصحابه : المصريون أم الأحباش، ذلك أن الختان بدون شك يبقى ممارسة موغلة في القدم» . أورده مالك شبيل في كتابه :
Histoire de la circoncision des origines à nos jours. Ed, EDDIF. 2ème édition, Casablanca, 1997.

90 -سامي الديب : ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين . الجدل الديني، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص : 37.

إيمانهم [91]. أما مرسيا إلياد فيعتبر الختان طقسا إعداديا شبه كوني منتشر على نطاق واسع ولدى شعوب عدة في أقيانوسيا وإفريقيا كما في أمريكا الشمالية والجنوبية [92]. ويكتسي الختان داخل الديانة الإسلامية وضعا مبهما ومثيرا للجدل، فإذا كانت المذاهب الفقهية الأربعة تجمع على اعتباره سنة أي تقليدا لعمل الرسول، فإنها تختلف حول ضرورته ؛ فالشافعيون والحنابلة يرونه أمرا ضروريا، في حين يعتقد المالكيون والحنفيون عكس ذلك [93].

ويتسع هذا الاختلاف ليطال حتى كتاب السيرة النبوية الذين لا يتفقون حول الظروف التي خُتِّن فيها الرسول (ص)، فمنهم من يقول إنه ختن من طرف الملائكة وهو جنين في بطن أمه ومنهم من يرى أنه ختن بعد ولادته [94]. ويرتكز الفقهاء الذين يقللون من القيمة الدينية للختان من جهة على كون هذه الممارسة كانت منتشرة في شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام الذي احتواها وأبقى عليها لفوائدها الوقائية، ومن جهة ثانية على رأي بعض الصحابة المعارض لهذه الممارسة ؛ إذ نسب إلى عمر بن الخطاب قوله إن محمدا جاء لهداية العالم لا لختانه [95]. وبناء على هذا الاعتبار المقلل من شأن الختان أنزله عدد من الفقهاء منزلة التقليد الذي يمكن التخلي عنه في حالة وجود خطر أو مانع ما، وأجاز بعضهم صلاة غير المختن [96]. وإذا كان الختان من الناحية الفقهية موضع اختلاف وتفاوت حول ضرورته وقيمته الدينيتين، فإنه عند أغلبية الشعوب الإسلامية غير ذلك : إذ تتجاوز الأهمية المعطاة له من طرف المسلمين القيمة المعطاة له من قبل التعاليم الدينية نفسها، فهو بالنسبة إليهم أحد الرموز الأساسية للانتماء إلى الهوية الإسلامية [97].

وقد عزا بعض الباحثين هذه الأهمية الكبرى التي يحظى بها الختان عند الشعوب الإسلامية التي أنزلته واقعيا منزلة الفرض الديني، إلى وظيفته الوقائية القائمة على استئصال القلفة التي يعتقد أنها تعمل على تجمع الجراثيم تحت الثنية

---

91 - Omar Halibi et Paul Regla : Les lois secrètes de l'amour en Islam. Balland. 1992, p : 164.
92 - Mircea Eliade : Initiation, Rites, Sociétés secrètes. Gallimard, 1959, p : 60.
93 - Fenneke Reysoo : Pelerinage au Maroc, Op.Cit, p : 102.
94 - A. Bouhdiba : Sexualité en Islam. PUF. 1975, p : 215.
95 - (G.H) Bousquet : L'éthique Sexuelle de l'Islam. Desclea de Brower. 1990, p : 103.
96 - Ibidem.
97 - Ibidem

الغشائية للقضيب وبالأخص في المناطق الحارة والمتوسطية [98]. وقد ذهب عدد من الباحثين الذين درسوا الختان بالمجتمعات المغاربية إلى القول بأنه طقس ذو أبعاد ودلالات جنسية واضحة، إذ بينت إحدى الدراسات السيكولوجية التي أجريت على عينة من الأطفال المختونين بالجزائر كيف يستشعر هؤلاء الأطفال تغيرا كبيرا في وضعهم الجنسي والجسدي بشكل عام. واستعملت هذه الدراسة منهجا إسقاطيا يقضي أن يرسم هؤلاء الأطفال صورة لرجل ما من جهة، والتعليق على مجموعة من الصور من جهة ثانية، أياما قبيل وبعيد ختانهم. ففي الرسومات التي أنجزها الأطفال بعد ختانهم بدت الأعضاء التناسلية أكبر حجما وأكثر بروزا من مثيلاتها في رسوماتهم الأولى، أي قبيل الختان، ونحت تعاليقهم على الصور المعروضة عليهم نفس المنحى، هذه التعاليق التي كانت غالبا ما تنتهي بهذه العبارة «إنه سعيد لقد أصبح رجلا» [99]. وترى فينيك ريسو التي درست هذا الطقس عند أولاد نحلة بضواحي مدينة سلا أنه بالرغم من كون الطابع الجنسي لهذه الممارسة الدينية يظل غير معبر عنه مطلقا من لدن مبحوثيها، فإن اعتناءهم الطقسي المكثف بالعضو التناسلي المختون من جهة، والحضور الوافر لرموز الخصوبة والعذرية في الحفل المرافق لهذا الطقس من جهة ثانية، يشيان بدلالته الجنسية. وقد استعانت هذه الباحثة في تدعيم هذا الطرح بالمعنى العربي لكلمة ختان نفسها التي تحيل على زوج الأم وزوج البنت، ف« خاتن فلان فلانا يعني صاهره وتزوج إليه» [100]. وهذا يعني حسبها أن الصبي الختين هو زوج البنت المحتمل، فهو إذن قابل للزواج ومصنف ضمن فئة الراشدين. وتستخلص ريسو بناء على هذه المعطيات الميدانية والاشتقاقية أن الختان طقس جنسي بامتياز يهدف بشكل غير مباشر إلى تحسيس الختين بمسؤوليته المستقبلية كعضو من جماعة الذكور [101]. ويشاطرها في هذا الرأي باحثون آخرون كبوحديبة الذي يعتبر الختان إعدادا لفض البكارة وممارسة الجنس وتحسيسا مبكرا

98 - Malek Chebel : L'imaginaire arabo-musulman. PUF. 1993, p : 314.

99 -Nourredine Toualbi : La Circoncision blessure narcissique ou promotion sociale. SNED. Alger 1974, Cité par F. Reysso : Pélerinage au Maroc, Op.Cit, p : 204.

100 - منجد الطلاب، دار المشرق، بيروت، ط 22. 1975. ص : 155 .

101 -Fennek Reysso : Péleringe au Maroc, Op.Cit, p : 103.

بالنشاط الإنجابي [102]. ولاشك أن الحديث عن إعداد جنسي لأطفال لا زالوا يرفلون في غرارة الصبا، ولم يتعرفوا بعد على كافة حدود أجسادهم ولا على مجمل وظائف أعضاءهم الختينة أمر قد يدعو للشك والتساؤل، فالختان في المجتمعات الإسلامية كما هو معلوم لا يرتبط بمرحلة البلوغ الجسدي، بيد أن هذا لا يمنعه من أن يكون طقس إعداد جنسي، إذ أن عملية الإعداد لا تلازم مرحلة البلوغ فقط، فهي ليست حكرا عليها وحدها كما يخبرنا فان جنيب. وقد أمكننا التمييز من خلال مشاهداتنا الميدانية بمجتمع الدراسة بين ثلاث متواليات للمرور يعبرها طقس الختان بوضوح، وهي كالآتي : الإعداد للختان، إنجازه، ثم تدبير مخلفاته.

الإعداد للختان: فصل الصبي عن العالم المدنس

يتطلب حفل الختان بمجتمع الدراسة نفقات توازي نفقات عرس الزواج، هذه النفقات التي تثقل دون شك كاهل الفئات الاجتماعية الدنيا. وللتخفيف من هذه التكاليف يحرص رب الأسرة على ختان أولاده الصبية دفعة واحدة مما يجعل سن الختان في هذا الوسط القروي يتراوح بين الأشهر الأولى وسبع سنوات وأحيانا أكثر. ويعمد بعض الإخوة والأقارب إلى ختان أولادهم في يوم واحد وتقاسم تكاليف الحفل الذي يعتبر ضروريا وغير قابل للإسقاط، وتجدر الإشارة هنا إلى أننا لم نجد في الدواوير التي زرناها ذلك الختان الجماعي الذي يشمل صبية جماعات قروية بأكملها (الذي أشارت إليه فينيك ريسو). وعلى غرار كافة الاحتفالات بمجتمع الدراسة، يتم إنجاز هذا الطقس في الغالب الأعم بعد نهاية الموسم الفلاحي. وفي اليوم المحدد (ليس هناك يوم من أيام الأسبوع مخصص بالضرورة لذلك) يجتمع المدعون ببيت والد الصبي المراد ختانه حيث يذبح خروف أو أكثر حسب الاستطاعة، وتبدأ حينه عملية إعداد الطفل للمرور إلى عالم الطهارة والتميز الجنسي. وتستهل هذه المرحلة بإلباس الصبي ثيابا خاصة : قميص طويل وصدرية وطربوش تركي، بالإضافة إلى المداس الذي يعرف باسم البلغة. ويراعى في هذه الملابس لونها الذي يتراوح بين الأبيض والأخضر، وتدل هذه الألوان حسب فينيك ريسو على

---

102 -A.Bouhdiba : Sexualité en Islam. PUF. 1975, p : 223.

الطابع الديني لهذا الطقس، فالأبيض والأخضر يرمزان إلى الصفاء والطهارة، والنجمة الخماسية المرسومة على واجهة الطربوش ترمز إلى أركان الإسلام [103]. وبعد استكمال هذه العملية يتم الخروج بالصبي في موكب بهيج نحو ضريح الولي المحلي راكبا أمام أبيه فوق ظهر حصان تحوم به النساء والأطفال من كل جانب، وتقضي العادة أن تحمل إحدى النسوة علما أبيضا توضع فوقه باقة من النعناع الذي يرمز إلى الخصوبة والعذرية بدليل حضوره أيضا في حفلات الزواج[104]. ويتوجه هذا الموكب على إيقاع نقر النساء للدفوف وغنائهن الذي يصدح بهذه الأهازيج مثل : «الحجام العار عليك ولدي بين يديك» (رأفة بولدي أيها الخاتن) وغيرها صوب ضريح الولي المحتمى به. وعندما يصل الموكب إلى المزار يتم إنزال الطفل عن ظهر الجواد و الطواف به فوق ظهر جدته حول قبر الولي سبع مرات على وجه التحديد ويرمز ظهر الجدة الذي يحمل الصبي حسب ريسو إلى توطيد الصلة بالجماعة [105]. وبعد وضع الشموع على قبر الولي يلوي الموكب راجعا إلى البيت الذي خرج منه، حيث يجدون والدة الصبي قد استكملت زينتها وارتدت ملابسها البيضاء. وبعد تقديم الأكل للحاضرين يتم تزيين الطفل بوضع الحناء في يديه ورجليه وسط مجلس نسوي محض لا يشارك فيه الرجال. ويرمز هذا الوضع الذي يسمى محليا ب[حفل] الحناء إلى عالم الأنوثة الذي لازال هذا الصبي ينتمي إليه، وهو عالم مدنس بالمعايير الذكورية. وعندما تحين لحظة إجراء عملية الختان، يتم خطف الطفل على حد تعبير أحد المبحوثين من مجلس النساء ويؤتى به إلى غرفة مجاورة لا يوجد بها سوى الذكور : الحلاق الذي يمتهن حرفة الختانة، والد الصبي وبعض الأقرباء الراشدين كالأخوال أو الأعمام أو من في حكمهم.

إنجاز الختان: الطهارة التي تسبق المرور إلى المقدس

بعد فصل الصبي عن عالم النساء — عالم الأنوثة الذي يشكل الأصل (المدنس)— وذلك بإخراجه من مجلس النسوة ووضعه تحت المراقبة الذكورية

---

103 -Fennek Reysso : Pélerinage au Maroc . Op.Cit, p : 106.

104 -Ibidem.

105 -Ibidem.

الخالصة، تحين لحظة إنجاز «الطهارة» للمرور إلى عالم الرجولة (المقدس)، إذ يضع الأب ولده في حجره بينما يتقدم الخاتن نحوه ويحاول إثارة انتباهه «بحيلة العصفور الذي يحلق هناك»، وفي اللحظة التي تبحث فيها عينا الصبي عن هذا العصفور الوهمي، يكون مقص الحلاق قد قطع في حركة سريعة تلك القلفة الزائدة والنجسة[106]. وعندما يرتفع صراخ الطفل مدويا من شدة ألم استئصال هذا الجزء من عضوه التناسلي، تشدد النسوة اللائي يقبعن خلف «غرفة العمليات» من عزفهن وغنائهن وصلاتهن على النبي (الصلاة والسلام على رسول الله لا جاه إلا جاه سيدنا محمد الله مع الجاه العالي)، وترى ريسو أن مهمة هذا الإنشاد والموسيقى المصاحبة له هي إبعاد الأرواح الشريرة المترصدة وصرف انتباهها عن حالة الضعف التي يوجد فيها الصبي الختين. وفي هذه اللحظة يكون الصبي قد طُهر وانتقل إلى عالم الرجولة، لقد استبدل قلفته بالرفاهية. وتؤكد المراقبة الذكورية المحضة في إنجاز هذه العملية من جهة، وتحمل الصبي الختين للألم من جهة ثانية، الطابع الإعدادي لطقس الختان [107].

تدبير مخلفات الختان: تضميد الجراح وإبعاد خطر الأرواح الشريرة

يوجد الصبي خلال اللحظات التي تعقب ختانة في وضعية غير مستقرة تتأرجح بين القوة والضعف، فهو من جهة قد اكتسب بركة بتطهير عضوه التناسلي من تلك القلفة الدنسة تحت حماية الولي الذي أسبغ عليه بعضا من نفحات بركته؛ وهو ضعيف من جهة ثانية لأن جرحه مازال مفتوحا وآلامه حية، مما يجعله عرضة للأرواح الشريرة التي تتربص بالناس في لحظات ضعفهم لتصيبهم بالأذى. وهذا ما يجعل الطقوس الوقائية والحمائية تزداد كثافة خلال هذه الفترة الحرجة، فبعد ختان الصبي يعاد إلى أمه وسط ذلك الجمع النسوي، حيث تؤدي هذه الأم

106- وهي طريقة قديمة في ممارسة الختان كما يبدو، إذ أورد المؤرخ العربي ابن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين» نصا للطبيب العربي أبو القاسم الزهراوي، الذي عاش خلال القرن العاشر، يقول فيه : «ووجه العمل أولا أن توهم الصبي، ولاسيما إن كان ممن يفهم قليلا أنك تربط الخيط في إحليله فقط{...} وخبئ المقص في كمك أو تحت قدمك، لاتقع عين الصبي عليه البتة ولا على شيء من الآلات».

107 -Fennek Reysso : Pélerinage au Maroc. Op.Cit, p : 106.

رقصة طقسية بشعر رأس مكشوف وضفائر منسدلة. وتعتبر هذه الرقصة طقسا حمائيا إجباريا فهو «سلوك وقائي للطفل ولأمه» على حد تعبير إحدى المستجوبات. وبعد الانتهاء من الرقص تجلس الأم مطأطأة الرأس وسط النسوة المتحومات حولها، ويوضع فلذة كبدها الجريح في حجرها، ثم تنخرط في البكاء إشفاقا عليه من هذه التجربة الدموية المؤلمة. ويرمز هذا البكاء حسب البعض إلى فقدان الأم لطفلها الذي أصبح رجلا، [108] ويتلقى الطفل ووالدته بالضرورة خلال هذا الحفل هدايا المدعوين من قطع نقدية وقوالب من السكر، إنه «البياض» في لغة مبحوثينا، وتقتضي العادة في بعض الدواوير أن توضع القلفة المستأصلة تحت جرة ماء أو تدفن تحت التراب، وذلك لإبعادها عن متناول الأرواح الشريرة، كما يخفف هذا الإجراء في نظر القرويين الألم عن الصبي ويعجل بشفاء جرحه. ولايخرج الختين من هذه الوضعية الحرجة إلا بعد أن يندمل جرحه ويستعيد عافيته. وأمكننا الوقوف من خلال معطياتنا الميدانية (مسلكيات مبحوثينا وأقوالهم) على خاصية سيكولوجية تلازم ممارسة هذا الطقس الديني في كافة أطواره الثلاث المذكورة أعلاه، ونقصد بها خاصية القلق والتوتر. فعندما يبدأ الصبي في النمو والكبر يستبد القلق بوالديه لأن الصبي غير المختون حسب الاعتقاد السائد، تضل هويته الدينية ملتبسة « فهو بهذا الشكل أقرب إلى المسيحي منه إلى المسلم، ولذلك فإن كل الأعمال التي يقوم بها من تعليم وغيره تبقى مشوبة بالحرام». (الرداد). وعندما يحين وقت استئصال القلفة يخشى الآباء وبالأخص الأمهات على أولادهن من هذه التجربة الدموية القاسية. « عندما انتزعوا مني ولدي ليختنوه أغمي علي وفقدت وعيي من شدة خوفي على فلذة كبدي». (الشعيبية). وبعيد الختان يبقى القلق سائدا في صفوف الأهالي خوفا من خطأ ما للحلاق الخاتن أو من مضاعفات غير حميدة : «أذكر أننا عندما قمنا بختان ابن أختي أصيب عضوه المختون بالتهاب حاد نقلناه من جرائه إلى المستشفى، وحين كشف عنه الطبيب أخبرنا بأن موضع الجرح تعفن، وأنه من حسن حظ الصبي أننا لم نتأخر بإحضاره للعلاج و إلا كان الأمر سيصبح خطيرا». (بوشعيب). ولا يهدأ بال الآباء والأقارب إلا بعد أن يلتئم جرح الطفل وتثبت هويته الدينية.

108 - Ibid, p : 104

الظواهر القدسية للإطار الديني المحض، فإنها تحتفظ بصفتها وطبيعتها الدينيتين وذلك لارتباطها بظواهر سماوية وبسبب وظائفها الاجتماعية العامة [110].

أما فيما يخص تمييز فرايزر بين السحري والديني فقد بقي محط تحفظ العديد من الباحثين كإدوارد فسترمارك (الذي كان يحسب على المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية) حيث وقف، من خلال دراساته الميدانية، على مواطن قصوره المتمثلة في إهماله للعلاقات المشتركة بين الاثنين [111]. وقد أمكننا التمييز من خلال البحث الميداني بين ثلاثة أنواع من الممارسات في هذا الباب : وقائيات، غيبيات وسحريات ؛ ترتبط كلها بدرجات مختلفة بالاعتقاد في الجن والسحر والعين الشريرة.

وهذا الاعتقاد تؤكده كل أشكال التقاليد الدينية بالمجتمع المغربي بما فيها التقاليد الرسمية ، فعندما يعتقد الإنسان في هذه القوى فهو بالضرورة سيسعى إما للاتقاء منها (الوقائيات)، أو الاحتماء بها (الغيبيات)، أو تسخير ها وتوظيفها (السحريات).

الوقائيات : الاستساغة الكاملة:

هي مجموعة من الممارسات تخرج في ظاهرها عن الإطار الديني الضيق دون أن تصبح بالضرورة ممارسات سحرية، إذ تهدف بالأساس إلى الاحتماء من كل القوى والأخطار الفوق طبيعية التي تتربص بالناس للإيقاع بهم، وبالأخص في ظروف ضعفهم كفترات الحمل والولادة والنفاس والرضاعة والختان والزواج وغيرها. وتتخذ هذه الوقائيات عدة أشكال مختلفة تتراوح بين التزين ببعض أنواع الحلي ذات الأشكال الخاصة [112]، أو إحراق الأبخرة وطلاء الجسد بالحناء [113]، أو وشم أعلى الجبين أو أسفل الذقن أو الذراعين أو الساقين [114]، هذا الوشم الذي يمتد أحيانا ليطال حتى بعض الأعضاء التناسلية قصد حمايتها [115]. بيد أن حمل التمائم والتعاويذ يبقى أبرز هذه

110 - Jacques Berque : Structures sociales du Haut Atlas. Op.Cit, p : 246.

111 -أنظر بهذا الصدد الجزء الخاص بفسترمارك ضمن الفصل الأول من هذا العمل.

112 - J. Herber : « La main de fatma » : Hesperis VII. 1927, Rabat.

113 - J.Herber : « Peintures Coporelles au Maroc» Hesperis IX 1927, Rabat.

114 - J. Herber : «Tatouages marocains, tatouages et religion» Revue d'histoire des religions, N° 83.

115 - J. Herber : «Tatouages du pubis au Maroc» Revue d'ethnographie. Paris, 1992.

الأشكال وأكثرها ذيوعا وانتشارا [116]. وتعد هذه التمائم – التي شبهها باسكون «بصاد الشيطان» Retro Satanas عند المسيحيين–[117] من منظور مبحوثينا بعيدة عن كل شبهة سحرية، وإن كانت تعتبر من وجهة نظر بعض الأنثروبولوجيين سحرا وقائيا يدخل في دائرة السحر الأبيض [118]. إذ لا يمكن أن تكون التعاويذ المكتوبة بأحرف عربية والمتضمنة لاسم الله كافرة أو خارجة عن الدين. ولذلك فإن «الطلبة» صانعو هذه التمائم وزبنائهم من الناس لا يلقون بالا للاعتراضات التي يبديها علماء الدين بهذا الصدد فقط، وإنما يردون عليهم في بعض الأحيان، إذ جاء في كلام أحد فقهاء الشرط الذين استجوبناهم : « هذه التميمة التي نصنعها للناس تسمى بالفصحى رقية تحفظ من العين والسحر... نكتب بداخلها ما رقت به الملائكة الرسول (ص) عندما سحره أحد السحرة، يعني : باسم الله أرقيك من داء يؤذيك ومن شر كل حاسد وعين الله يشفيك، وهذا مذكور في القرآن». ومن الملاحظ أن كل هذه الممارسات الوقائية التي ذكرناها تمارس على مرأى وعلم من الجميع – باستثناء وشم الأعضاء التناسلية – وتحظى بقبول كل الذين استجوبناهم [119]. فهي لا تعني بالنسبة إليهم أكثر من ممارسات وقائية ضد أخطار العين الشريرة وتربصات الجن وأعمال السحر المقصودة.

فعندما يصاب أحد القرويين بانقباض وضيق نفسي يفسر ذلك بأنه من فعل عين شريرة، فيسارع إلى إطلاق الأبخرة أو يلجأ إلى أحد الطلبة ليقرأ عليه بعض الآيات القرآنية (المعوذتان) وينفث على رأسه ووجهه (النفث هو تفل خفيف شبيه بالنفخ يسمى في لغة مبحوثينا بالبخان). وهذه نماذج من بعض ما جاء في كلام مبحوثينا في هذا الصدد :

– «عندما يشعر الإنسان بضيق ويرغب في الاختلاء بنفسه ، فهذا يعني أنه أصيب بأذى عين شريرة ، وبالتالي ينبغي عليه أن يحرق البخور أو يصنع تميمة عند الفقيه.»

116 –التمائم جمع تميمة وهي جرابات ضئيلة الحجم تحمل بعض التعاويذ المكتوبة بالصمق، و هو حبر محلي الصنع، والريشة القصبية، تستعمل هذه التمائم للوقاية من خطر العين الشريرة والجن والسحر.

117 – بول باسكون : «الأساطير والمعتقدات بالمغرب» مصدر سابق الذكر، ص 90 .

118 - René Alleau et Roger Bastide : «Magie». In Encyclopédia Universalis, corpus 11. Paris 1985, p 473

119 – لقد أمكننا ملاحظة كيف أن ظاهرة الوشم عموما بدأت تتراجع بشكل كبير، بحيث لا نكاد نجدها عند النساء الشابات اللواتي تتراوح أعمارهن بين العشرين والخمسين سنة إلا فيما ندر، في حين نجدها شبه معممة عند النساء اللواتي يبلغن ويتجاوزن سن الستين.

- «ينبغي على كل واحد منا أن يحمل تميمة فيها اسم الله حتى تحفظه وتقيه من شر العين والحسد و السحر.»

«أنا أصنع دوما لكل أولادي رقيات عند الفقيه ولد سيدي عبد العزيز بن يفو».

الغيبيات : بين الاعتراف والإنكار

وهي مجموعة من الممارسات تهدف إلى الاحتماء بالقوى الغيبية في حدود معينة وعبر وساطات محددة. ونقصد بها كل المحاولات الرامية إلى استشراف المستقبل والتنبؤ بالغيب وهي نوعان : نوع يرتبط بالحساب السحري الذي يستعمله بعض «الطلبة» (حفظة القرآن) لقياس درجات الحظ أو النحس التي تخص شخصا معينا في زمن معين، وهو بهذا المعنى نوع من قراءة الطالع أو «علم للأبراج» ؛ أما النوع الثاني فيتعلق بالعرافة والتنجيم، التي يختص بها رجال ونساء يدعون القدرة على استطلاع الغيب وكشف الأسرار. ويعرف هؤلاء المدركون – الذين يقرأون في الكفوف أو في أوراق اللعب (الكارطا) أو في عظم كتف الكبش أو في الرمل أو في غيره- محليا باسم الشوافين (جمع شواف وشوافة). ويلجأ الناس عموما لهؤلاء المنجمين نشدانا للطمأنينة وطردا للقلق، الذي يسببه لهم انقطاع أخبار قريب غائب، أو عدم معرفة مصير مريض، أو إقبالهم على سفر أو عمل لا يخلو من مخاطر أو أشياء من هذا القبيل. **فهل تكشف هذه الممارسات عن طبيعتها السحرية؟** وللجواب على هذا السؤال اعتمدنا على المعايير «الموسية» (نسبة لمارسيل مومس) الثلاث المذكورة أعلاه **والتي أضفنا إليها معيارا رابعا يخص نظرة الممارسين أنفسهم**. وبناء على هذه المقاييس وجدنا أن العراف في الغالب الأعم شخص عادي في شكله ومظهره لا يعتبر نفسه ساحرا بل صاحب هبة ربانية. وهو يمارس نشاطه في بيته الذي يقصده فيه الناس أو في خيمته التي ينصبها داخل بعض الأسواق الأسبوعية. أما عن عمله فهو لا يعدو في نظره وفي نظر العديد من زبنائه، مجرد قراءة وتأويل لمجموعة من الرموز (التي تبدو له داخل وسائل عمله السابقة الذكر) تدل على أحوال شخص ما (قد يكون الزبون أو أحد أقاربه)، بفعل قدرة غيبية تعتبر هبة ربانية اختص بها هذا العراف من دون الناس لأسباب لا يعلمها سوى الله. وقد أكدت معظم النسوة المستجوبات على استعانتهن بخدمات الفقيه (المستعمل للحساب

السحري) أو العراف أكثر من مرة ولأكثر من سبب، مثل ما تعبر عنه هذه المقتطفات من كلام بعض النساء المستجوبات : «عندما أراد ابني البكر الزواج وقع اختياره على فتاة من قرية بعيدة و أمام شدة تشبثه باختياره هذا ذهبت عند الفقيه لينبئني عن طريق جدوله الحسابي بمستقبل هذه العلاقة». (خديجة). «سافر أخي ليشتغل في ورش بمنطقة الغرب ، وانقطعت أخباره فبعثتني والدتي عند العراف الذي يوجد بسوق الخميس لاستطلاع أخباره ، فقال لي العراف إن أخي بخير وسوف يعود إلى البيت في القريب العاجل ، وبالفعل لم تمض سوى أيام معدودات حتى عاد سالما غانما» (ربيعة). في حين أعرب معظم الرجال المستجوبين عن تشككهم في قدرات العرافين على استطلاع الغيب مع أن سلوكات البعض منهم توحي عكس ذلك تماما [120]. وتعتبر العرافة بمجتمع الدارسة ممارسة مستساغة ومقبولة من لدن قطاعات اجتماعية واسعة جدا، لأنها تعد اصطفاءا ربانيا وبركة ممنوحة ومصدر مهابة وتقدير.

السحريات : الاعتقاد الظاهر والتطبيق الخفي

أما النوع الثالث من هذه الممارسات التي نقدمها هنا فتكشف بوضوح عن طبيعتها السحرية وفقا لكل المعايير السابقة الذكر. فهي سلوكات يقوم بها أو يشرف عليها سحرة محترفون داخل أماكن بعيدة عن العيون وفي سرية كاملة. وتخضع هذه الممارسات بشكل عام إلى مبدأ المطابقة السحري الذي يسقط مجموعة من الخصائص المراد نقلها من كائن حيواني أو إنساني عن طريق استعمال أوصافه أو أجزاء منه على الشخص المستهدف من وراء العمل السحري. وتستعمل عادة لهذه الأغراض أدوات قذرة وغريبة كالدم والأوساخ ورفات الجثث وأعضاء الحيوانات. ويحتاج الساحر دائما للتأثير على شخص ما الحصول على بعض الأجزاء من فضلات الجسم كالشعر وقلامة الأظافر والملابس الملوثة بدم الحيض أو النفاس والسائل المنوي والإفرازات الجنسية للمرأة...، هذه الأجزاء التي يمكن أن يفقد صاحبها جوهرها بفعل عمل الساحر

120 - أخبرتنا العديد من المستجوبات بأنهن يذهبن إلى الفقيه أو العراف بعلم أزواجهن وأحيانا بإيعاز أو طلب منهم.

الذي يعمل رمزيا على إخصائها [121]. وتعتبر بعض الأوقات أكثر ملاءمة لممارسة أعمال السحر، كالليالي المقمرة وليالي السابع والعشرين من وقت رمضان وعاشوراء التي تشكل بؤرة لعدد كبير من الممارسات السحرية ؛ التي ترمي في الغالب الأعم إلى التأثير على الآخرين كاستمالة قلب رجل أو المحافظة على إعجابه أو معاشرته، أو الجمع بين عاشق ومعشوقته أو التأثير على القدرات النفسية والعقلية أو الجنسية لشخص معين، كحرمانه من الإنجاب أو إضعاف خصوبته (بالنسبة للمرأة) أو فحولته (بالنسبة للرجل). وتعرف النساء بإقبالهن على تعاطي السحر أكثر من الرجال، إذ تستعملنه كوسيلة من وسائل المقاومة بالحيلة (الغيبية) بمعناها السكوتي (نسبة إلى جيمس سكوت) ضد سلطة الرجل [122].

وتعتبر هذه الممارسات السحرية من منظور معظم مبحوثينا تصرفات معيبة ومحرمة من الناحية الدينية، بيد أن الغالبية العظمى منهم تعتقد في فعاليتها وتخشى الوقوع ضحيتها . ويبقى من الصعب على الباحث الميداني معرفة نسبة وكثافة الإقبال على هذه الممارسات التي تحاط عادة بالسرية والتكتم التامين لأنها تعد جزءا من السلوكات المشينة غير المقبولة من الناحية المعيارية[123]. وتبقى هذه الممارسات – سواء كانت دينية أو سحرية – حافلة بالعديد من الدلالات التي لا يكون بوسع الباحث دائما اكتشافها جميعها ، وهي دلالات ترتبط في غالب الأحيان بالتوترات الملازمة للحياة الاجتماعية للإنسان [124].

---

121 – ولذلك فإن النساء عموما في المجتمع المغربي يحرصن حرصا شديدا على إتلاف هذه الفضلات عن طريق دفنها أو حرقها حتى لا تسقط في أياد معادية يمكنها أن تستعملها في وصفات سحرية قصد إلحاق الضرر بالمرأة كما بالرجل أو بحياتهما المشتركة. انظر بهذا الصدد :

-Georges Salmon : «Notes sur les superstitions populaires dans la région de Tanger.» Archives Marocaines. 1904, p : 26.

122 – جيمس سكوت : المقاومة بالحيلة (كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم). ترجمة إبراهيم العريس وميخائيل خوري، دار الساقي، ط I . 1995.

123 - Mary Douglas : De la souillure, Maspero. 1981, p : 74 et autres.

124 - M. Mauss : Manuel d'ethnographie, Petite bibliothèque, Payot. 1971, p : 239.

الفصل الختامي

التدين بمجتمع الدراسة
بين الوجود والتغير والاستمرار

مسوغات الوجود :

ضرورة التوافق مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي.

استطاع التصور الفيبري للدين تجاوز البديل التبسيطي الذي يقيم تعارضا بين وهم الاستقلال المطلق وبين النظرة الاختزالية التي تجعله انعكاسا مباشرا للبنيات الاجتماعية [1]. فالمنظومات الدينية بشكل عام تعيش في علاقة تفاعل مستمر مع الواقع الاجتماعي، دون أن تكون مجرد تعبير رمزي عن التنظيم الاجتماعي. صحيح أن المعتقدات الدينية تتداخل بشكل كبير في الحياة اليومية مع الحس المشترك للناس، لدرجة يصعب معها فصل كل ما هو ديني عن باقي أشكال المعتقدات، إلا أن هذا لا يعني مطلقا أن المنظومة الدينية يمكنها أن تكون بشكل من الأشكال مستوحاة برمتها من الحس المشترك، وخصوصا عندما يتعلق الأمر بالديانات التوحيدية الكبرى كالإسلام ؛ إذ أن هناك بالضرورة قسط من المنظور الديني الذي يتجاوز وقائع الحياة اليومية. بيد أن هذا لا يعني أيضا أنه إذا عرفنا – مثلا – أن المغاربة مسلمون تغدو حياتهم الدينية مسلمة لا تحتاج إلى نقاش، إذ من المعلوم أن أصحاب الديانات العالمية واعون كل الوعي، على الأقل من الناحية المبدئية، بتعدد الممارسات والتأويلات التي تقبع وراء حدود الجماعات المحلية [2].

وقد بينا بما يكفي من الوضوح في الفصلين الثالث والرابع كيف أن التدين عند الدكالين لا تتأتى دراسته إلا في سياق حسهم المشترك، إذ لا يمكن أن يستقيم بأي حال من الأحوال فهم وتفسير التمثلات والممارسات الدينية في استقلال تام عن الشروط الاجتماعية التي إذا كانت لم تنتج هذه التصورات والممارسات، فإنها

---

1 - Pierre Bourdieu : « Genèse et structure du champs religieux », Revue française de sociologie. XII. 1971 p : 299.

2 -Dale Eickelman : The Middle East :An anthropological Approach .Op.Cit.p : 255.

سمحت لها بالوجود وجعلتها ممكنة. وتبقى، في تقديرنا، كل محاولة ترمي لتحليل المكونات الدينية بفصلها عن سياقها الاجتماعي غير مجدية وعاجزة عن الوصول إلى كل أشكال هذه المكونات واحتوائها. إذ يعتبر عمل من هذا القبيل في أضعف تقدير جهدا ضائعا وسيولا متبددة في الصحراء.

وإذا كنا قد أبرزنا – من خلال تحليلنا للمفاهيم المؤسسة للنظرة إلى الكون عند مبحوثينا وللوظائف والدلالات التي تحملها مجمل ممارساتهم التي تكشف عن طبيعتها الدينية–أن التدين بمجتمع الدراسة يقوم على أساس توافقه مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي السائدين، فإننا سنستكمل في هذا الفصل الختامي النقاش الذي يرمي إلى تدعيم هذه الأطروحة عبر عرض وتحليل المزيد من المعطيات الميدانية. وإذا كنا قد عمدنا فيما سبق إلى تقديم أمثلة مباشرة تثبت أن الانسجام والتوافق مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي السائدين يعدان بمثابة الآلية الرئيسية لوجود واستمرار أي شكل من أشكال التدين، فإننا سنعرض هنا أمثلة مضادة في سياق برهنة أخرى تتوخى إثبات الأطروحة نفسها ؛ وهي عملية أشبه ما يكون بصعود سلم حلزوني الشكل ينعطف متسلقه في اتجاهات متعددة ليصل إلى نقطة واحدة. وقد جمعنا في هذا الباب عددا كبيرا من الحالات التي تثبت بما لا يدع مجالا للشك، أن التصورات الدينية والممارسات المرتبطة بها التي تبدي تعارضا حادا مع الحس المشترك للناس ولا تتوافق مع تنظيمهم الاجتماعي، تلقى مواجهة عنيفة ومقاومة شديدة تجعل فرصها في الوجود والانتشار ضعيفة وضيقة. وبما أن هذه الأمثلة كثيرة لا يمكن تعدادها كلها، فإننا سنقتصر على عرض وتحليل البعض منها، حرصا ومراعاة منا لعدم السقوط في الحشو والتطويل بإيراد المعطيات الميدانية أكثر مما تستوجبه مقتضيات التحليل. ونورد في ما يلي الحكاية التالية التي رواها لنا أحد المبحوثين، والتي يصف فيها ما حدث له من جراء «تشدده الديني» على حد تعبيره. وقد جاءت على لسانه كالآتي : «ولدت بالبادية وكان والدي يعد من أعيان القبيلة، وبعد استكمالي لحفظ القرآن الكريم بعثني إلى جامعة القرويين لمتابعة دراستي، وقد قضيت بفاس سنتين اثنتين عدت بعدها إلى الدوار (القرية) بسبب وفاة والدي، وبما أنني كنت قد تعودت على رفاه العيش بالمدينة، فقد انتقلت إلى مدينة الجديدة واشتغلت بتجارة المواد الغذائية، فطاب لي المقام وفتح الله علي من رزقه فاشتريت

بيتا وتزوجت. وقد كانت هذه المدينة آنذاك لا تختلف كثيرا عن البادية من حيث أخلاق الناس وشدة حيائهم. إلا أنه بمرور السنين بدأت مظاهر الفساد تنتشر فخشيت على أولادي وبالأخص البنات منهم من الانحراف، فبعت البيت والدكان اللذين كنت أمتلكهما، وعدت إلى الدوار و اشتريت شاحنة وبدأت أتاجر في كل الأسواق الأسبوعية للمنطقة، فأغدق الله علي من رزقه وازدهرت تجارتي وتوسعت، وكانت علاقاتي مع زبنائي وجيراني على ما يرام، فأنا معروف لديهم جميعا بالاستقامة والأمانة وحسن السلوك (....). وقد مر جميع أولادي ذكورا وإناثا بالكتاب وحفظوا جزءً مهما من القرآن الكريم، وأدخلتهم جميعا إلى المدرسة حتى الفتيات منهم اللواتي تابعن الدراسة حتى المستوى الخامس الابتدائي، أما الذكور فقد تابعوا دراساتهم في المركز، ثم في مدينة الجديدة، وبعضهم درس في مراكش والبيضاء. وعندما وصلت ابنتي البكر إلى سن الزواج، رغب كثير من الناس بمصاهرتي، وقد كنت أرفض في كل مرة بسبب تحفظي على أخلاق هؤلاء الشباب، إذ كان معظمهم لا يواظب على أداء فريضة الصلاة ومنهم من هو مبتل بالتدخين. ومع مرور السنين خشيت على ابنتي من العنوسة، فوافقت على أحد الخاطبين، وهو بالفعل شاب على خلق ومن أسرة طيبة، وقد عرضوا علي صداقا محترما وافقت عليه، لكنني اختلفت معهم بخصوص حفل الزفاف، إذ ألحوا على إقامة حفل تحييه فرقة موسيقية فيها راقصات (شيخات) يرفعن أصواتهن بغير ذكر الله. وحاولت إقناعهم بالعدول عن هذه المسألة لأنها تعد بدعة وعملا مكروها من الناحية الدينية، لكنهم لم يقتنعوا فاضطررت للرضوخ إلى طلبهم، واشترطت عليهم في المقابل الإقلاع عن تلك العادة السيئة المخدشة للحياء المتصلة بإشهار دم البكارة، والطواف به في أزقة الدوار (...) ؛ فوافقوا على شرطي أمام شدة إصراري عليه، بيد أن الأمور نحت نحوا لم يكن أحد منا يتوقعه، فعندما مر العرس دون اللجوء إلى تلك العادة السيئة (الاحتفال بدم البكارة)، تقوَّل الناس في شرف ابنتي ومسوا سمعة زوجها، وقد كادت هذه الإشاعات الكاذبة أن تعصف ليس فقط باستقرار ابنتي، وإنما كادت أن تعرِّض مكانتي بين الناس للاهتزاز. وقد حمَّلني أقاربي مسؤولية ما حصل ونعتوني بالتشدد، وأدركت منذ ذلك اليوم صحة الحكمة الشعبية القائلة : اِفعل كما يفعل جارك أو ارحل من جواره».

ويعتبر هذا المثال، الذي يصدق محتواه على كل الحالات الأخرى التي لم نوردها هنا، موضحا بما فيه الكفاية أن مسألة توافق التدين مع الحس المشترك والتنظيم الاجتماعي أمر لا مندوحة عنه. فعندما أقدم هذا الأب على منع النسوة من الطواف بدم بكارة ابنته في أزقة ومسالك الدوار، كما تجري العادة، وقد أتى هذا التصرف من منطلق خلفية دينية سلفية، فإنه خرق بذلك أحد مظاهر التنظيم الاجتماعي السائد ؛ إذ أن الاحتفالات والمآدب وطريقة استقبال الضيوف وجلوسهم وتقديم الطعام لهم ونمط التحية المتبعة وغيره كلها مظاهر من مظاهر خصوصية التنظيم الاجتماعي، الذي يحظى بأهمية الناس واعتبارهم. فالتصرف الذي سلكه هذا الرجل بخلفية دينية معينة يعد خرقا حادا لنسيج التنظيم الاجتماعي وتحديا سافرا لفرضيات الحس المشترك، مما جعله موضوع اهتمام كبير لدى الناس، وفتح الأبواب أمامهم لكل التأويلات الممكنة، بما فيها تلك التي تشكك في «فحولة» العريس أو في عذرية العروس. وإذ كان هذا «الطالب» / التاجر[3] قد تعرض للّوم من طرف أقاربه وذويه الذين حمّلوه مسؤولية تبعات سلوكه الذي وصفوه بالتشدد، فلأن الحكم على سلوك ما من منظور مبحوثينا كما مر بنا القول، يرجع بالأساس إلى فعاليته في أداء مهمته داخل التنظيم الاجتماعي.

أما المثال المضاد الثاني الذي نورده هنا، فيتعلق بضعف ومحدودية حملات الوعظ والإرشاد التي يقوم بها أتباع جماعة الدعوة والتبليغ في صفوف القرويين. ومعلوم أن هذه الجماعة منظمة تتوفر على شبكة دولية هامة دخلت إلى المغرب في بداية السبعينيات، وتقوم بالأساس على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم الخوض في القضايا السياسية، إذ ليس لها أية مشاريع سياسية محددة. وقد تصادف وجودي ذات مرة بأحد الدواوير (القرى) أثناء إعدادنا لهذه الدراسة بجولة دعوية لمجموعة من أتباع هذه الجماعة ، و كانت فرصة سانحة بالنسبة إلينا لملاحظة سلوكات هؤلاء النشطاء والوقوف على الكيفية التي يتفاعل بها رجال الدوار مع

3 - لا يرتبط حفظ القرآن دائما باحتراف الشرط، إذ يمتهن بعض الطلبة عددا من الحرف الأخرى كالخياطة أو التجارة أو الفلاحة، أو الجمع بين أكثر من واحدة منها في الوقت نفسه. انظر بهذا الصدد :

Fanny Colonna : «La répétition». Op Cit, pp : 197 - 198.

الأفكار التي يدعون إليها. وقد كان هذا الوفد «التبليغي» يتكون من خمسة شباب في مقتبل العمر متميزين بلباسهم التقليدي الأبيض وبلحاهم الطويلة المسترسلة. وبمجرد وصولهم إلى الدوار توجهوا إلى المسجد حيث التقوا بالفقيه الذي كان واضحا من شكل تحيته لهم أنها ليست المرة الأولى التي يلتقي فيها بهم، وبعد أن استراحوا قليلا طلبوا من الفقيه إخبار رجال الدوار لحضور «جلسة الذكر»، فكلف أحد تلامذته (المحاضر) بذلك. وبعد مرور وقت قصير بدأ بعض أرباب الأسر والذكور البالغين في التوافد على المسجد، وكان أول شيء لفت انتباهي هو عددهم القليل الذي لم يتجاوز عشرة رجال إلا بقليل، مع أن ذلك اليوم لم يكن يوم انعقاد أي سوق أسبوعي قريب. وقبل شروع هؤلاء الدعاة في التناوب على الكلام، كان الحاضرون جميعهم على وعي بطبيعة العمل الذي كنت أقوم به. وقد كانت مضامين هذه المواعظ الحماسية - على الطريقة الكشكية - التي استغرقت زهاء ثلاث ساعات، تحث الحاضرين على الالتزام بأداء الفرائض الدينية وفي مقدمتها الصلاة ؛ مع ضرورة إخراج زكاة الأموال حسب القواعد الشرعية الإسلامية والتحلي بالأخلاق الحميدة، كالتسامح والتعاون والتعاضد ونبذ الخلافات وإصلاح ذات البين بين المتخاصمين ؛ كما دعت هذه المواعظ إلى تجنب البدع و«الخرافات»، كزيارة الأضرحة وطلب معونة الأولياء والاستعانة بالتمائم وكل ما شابه ذلك. وقد ختم آخر متدخل كلامه بـ «ضرورة الرجوع إلى الله في كل كبيرة وصغيرة». وبعد انتهاء هذه الجلسة الدينية تناول الحاضرون وجبة جماعية تبرع بها أحد السكان. وقبل مغادرة هؤلاء الدعاة الدوار تبرعوا بعدد من المصاحف القرآنية للمسجد ووعدوا بزيارات متكررة في المستقبل. وقد كان سبب تغيب أغلبية الرجال عن الحضور هو أول شيء حاولت معرفته بعد انفضاض هذا الجمع ، إلا أن أجوبة معظم من استجوبناهم كانت غير صريحة تتحاشى الإفصاح عن الأسباب الحقيقية وتتحجج بمبررات واهية من قبيل الانشغال بعمل مستعجل لا يحتمل التأجيل أو عدم العلم بالخبر، بيد أن الواقع كان خلاف ذلك تماما، وهو ما عبر عنه أحدهم بغير تردد ولا مواربة قائلا. «ليس لأولئك الملتحين من عمل سوى التنقل بين الدواوير، لقد سبق لهم أن زارونا أكثر من مرة يرددون علينا نفس الكلام، يريدون أن يصبح الناس جميعا على هيئتهم».

وقد أخبرني فقيه الدوار –الذي كان أكثر من استجوبناهم سخاءا في الحديث عن هذا الموضوع – أن الناس لا يفهمون كل ما يقوله هؤلاء «التبليغيون» على حد تعبيره، ويصعب عليهم تقبل كل ما يدعون إليه من تحريم زيارة الأضرحة وحمل التمائم واعتبار القراءة الجماعية للقرآن أمرا مكروها ؛ فالناس يقول محدثي : « لا يحبون من ينتقد مسلكياتهم ويخطئها، فأنا مثلا لا أشدد عليهم في المواعظ، إذ لا ألوم من تخلف عن الصلاة أو انقطع عنها أو حتى من لم يقربها قط، كما أنني لا أقحم نفسي في شؤون الناس الحياتية إلا في حدود ما يستشيرونني فيه». ولا شك أن هذا المثال الذي استقيناه من مشاهداتنا الميدانية يبقى تقريبيا جدا من الناحية الكمية، إلا أنه يؤكد مع ذلك في نظرنا بشكل ما على أن هذا التدين الذي هو محط احتجاج وعدم اعتراف من طرف كل الحركات الإسلاموية – على اختلاف أشكالها وأنواعها – يظهر انسجاما مع منظور الحياة اليومية أكثر من مشروع التدين الذي يدعون الناس إلى تبنيه ؛ إذ أن هذه «الجلسات الإيمانية» كما يدعوها النشطاء الإسلاميون لا تهدف فقط إلى استقطاب المزيد من المتطوعين، وإنما تسعى إلى ترسيخ مذهبية جديدة. فالجماعات الإسلاموية وإن لم تكن تبشر بدين جديد، فإنها تدعو إلى فهم جديد لهذا الدين، فَهْم يجده الناس غريبا وغير ملائم لهم : فزيارة الأضرحة والقراءة الجماعية للقرآن وشكل الصلاة والأدعية وطريقة إخراج الزكاة وغيرها – التي تعتبر من منظور هذا الجماعات الدينية معتقدات وممارسات تمس جوهر العقيدة وتجانب الإسلام الصحيح – تشكل دعائم تدين متجذر لا يعادله ولا يوازيه من حيث القوة والأهمية أي تدين بديل. والشاهد عندنا في استنتاجنا هذا هو فشل كل المحاولات الإصلاحية الدينية انطلاقا من حملة المولى سليمان الشهيرة إلى اليوم في القضاء على هذا الفهم للدين وإبادته، فهو بتعبير فاني كولونا تقليد قوي متعدد تاريخيا ومتراكم بأناة وبطء شديدين ومبني على الاختلاف والتنافس والمواجهة[4]. فهذه الحركات التمامية لا تزال عاجزة عن الوصول إلى عامة الناس واستقطابهم بكسب تأييدهم ونيل تعاطفهم. ولا تعتبر هذه الحقيقة ظاهرة خاصة بالمجتمع المغربي، إذ

4 - Fanny Colonna : Les versets de l'invincibilité. Op. Cit, p : 358

تظل المعتقدات الدينية الشعبية في العديد من المجتمعات مستهدفة من طرف نخبة من رجال الدين تسعى دوما للقضاء عليها وإبادتها دون جدوى[5].

وهكذا يمكننا أن نقرر بناء على كل ما سبق، أن مشاريع التدين التي تروج لها الجماعات الإصلاحية الدينية المعاصرة – بمختلف أشكالها وأنواعها (سلفية تبليغية إصلاحية وغيرها)- تبقى متعارضة مع منظور عامة الناس للحياة اليومية، لأنها تشكك في جوهر إدراكهم وفهمهم لعالمهم ولوجودهم، إذ أن المتعقدات الدينية القوية والمتجذرة هي تلك التي تنزلق في الحس المشترك بكيفية غير محسوسة لتصبح جزء منه، ما دامت مهمة الدين تكمن بالأساس، على حد تعبير أحد الأنثروبولوجيين، في جعل الحياة أقل صعوبة في الفهم بأقل معارضة للحس المشترك[6]. وإذا كان دعاة ونشطاء الحركات الإصلاحية الدينية بشكل عام يرون أن الإسلام هو ما ينتظر من المسلمين القيام به، فإن معظم مبحوثينا يرون أن الإسلام في جزء كبير منه هو ما يقومون به هم. **فهل ذلك يعني أن هذا التدين** – الذي نسعى إلى فهم طبيعته عبر هذه الدراسة، والذي قلنا عنه أنه أكثر انسجاما مع الحس المشترك للناس وأكثر توافقا مع تنظيمهم الاجتماعي – **صيغة ميتافيزيقية لا تتغير ولا تتبدل؟**

5 -Voir à ce propos. Nicole Belmont : « Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales».In la fonction symbolique, Op. Cit : p : 53.
6 - Clifford Geertz : Islam observed . Op. Cit p : 101.

حتمية التغير:

الجوهر الثابت والشكل المتحول

إذا كان السؤال المركزي للإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة يركز بالأساس على الكيفية التي يعيش بها الناس إيمانهم الديني أكثر ما يركز على ماهية أو أصل هذا الإيمان نفسه، فإن ذلك راجع إلى كون الفرضية الرئيسية التي انطلقنا منها ترى أن جوهر الإيمان الديني للناس هو اعتقاد ثابت لا يتحول، وما يتغير هو الأشكال التي يتجسد عبرها هذا الإيمان على مستوى الواقع، هذه الأشكال التي يلحقها بالضرورة التبدل بفعل الحركة الدائبة لهذا الواقع. فما يجري على الناس يسري على أشكال وطرق تدينهم. وقد أكد معظم الباحثين الذين درسوا الحياة الدينية بالمجتمع المغربي هذه الحقيقة الأنثربولوجية، إذ يقول أحدهم بهذا الصدد: «إن العقيدة لا تتغير نظريا، ولا يمكن حسب منطقها اللاهوتي أن تغير من منطلقاتها الأساسية، كل هذا صحيح إذا بقينا على المستوى النظري للعقيدة، ولكن إذا تحولنا إلى مستوى الممارسة اليومية لهذه العقيدة، فإن الأمر يختلف كليا»[7]. بيد أن الدراسات الكولونيالية والاستشراقية التي جرى ذكرها آنفا لم تكشف بالقدر والعمق المطلوبين عن دينامية هذا التغير بسبب انهماكها في البحث عن مواطن ومظاهر الاستمرار لبعض المعتقدات والممارسات الوثنية، ولذلك جاءت استنتاجاتها عل الشكل الذي ذكرناه سابقا[8]. في حين ركزت الأعمال الأنثروبولوجية الأنجلوأمريكية وبالأخص التأويلية منها، التي تناولناها بالدرس والتحليل أعلاه، على دراسة التغيرات التي عرفتها بعض الأشكال الدينية من خلال ربطها بالتحولات التي عرفتها البنية الاجتماعية خلال القرن الماضي. فالدلالات السوسيولوجية لتغير هذه التمثلات الدينية تقبع

7 - Michaux Bellaire : «L'Islam Marocain », Revue du monde Musulman n° VII, p : 347.

8 - انظر بهذا الصدد: الفصل الأول من هذه الدراسة.

بالضرورة داخل البنية الاجتماعية لهذا المجتمع،هذه البنية التي تتميز بمرونتها الكبيرة في استيعاب التحولات واستدماجها. ذلك أن المثل التقويمية Formative ideals للحقائق الدينية تبقى مفتوحة باستمرار أمام إمكانية إعادة صياغتها وتأويلها من طرف المؤمنين بها عبر الأجيال المتعاقبة والسياقات المتجددة، حتى وإن ظلت هذه العملية(إعادة الصياغة والتأويل) فوق مستوى إدراك هؤلاء الفاعلين أنفسهم[9].

وقد سبق لنا أن وقفنا في الفصل الرابع من هذه الدراسة، وإن كان بشكل سريع ومقتضب، على بعض مظاهر التغير والتبدل التي طرأت على معاني ووظائف بعض الطقوس الدينية كعاشوراء التي كان يمارسها الدكاليون في بداية هذا القرن باعتبارها حدادا على ذكرى مقتل أبناء علي ابن أبي طالب وأصبحت لا تعني اليوم سوى يوم مقدس ليس له معنى محدد في الذاكرة الجماعية. وقد اعتمدنا في رصد تغير معاني وأشكال بعض هذه الممارسات الدينية على المصنفات الإثنوغرافية الغنية لإدوارد فسترمارك، هذه المصنفات التي سنعتمد عليها مرة أخرى لإبراز حجم وطبيعة التغير الذي لحق شكل الاعتقاد في الجن و الذي سبق وأن بينا حجم حضوره داخل نمط التدين السائد بمجتمع الدراسة.

ويعد كتاب فسترمارك «الاعتقاد في الأرواح بالمغرب» المنشور سنة 1920 بمثابة المصدر الرئيسي الذي يحبل بالمعطيات الإثنوغرافية الضرورية التي يحتاجها الباحث المعاصر للمقارنة بين الطريقة التي كان يعتقد بها المغاربة في الجن والأرواح الشريرة بشكل عام في بداية القرن العشرين، وبين الشكل الذي أصبح عليه هذا الاعتقاد (عندهم) في نهاية هذا القرن ذاته [10]. وإذا كان فسترمارك لم يعن كثيرا بالتحليل في هذا المؤلف (شأنه في ذلك شأن معظم مؤلفاته)، فإنه قد أجهد نفسه بلا شك في تقديم وصف وازن ودقيق لكل مظاهر هذا الاعتقاد وكافة الممارسات المرتبطة به في أغلب المناطق المغربية المختلفة.

وقد كان المغاربة حسب ما أورده فسترمارك يعتقدون أن الجن يعيشون تحت سطح الأرض في شكل قبائل وأمم لكل واحدة منها سلطانها ودينها الخاصين

9 -Dale Eikelman : The Middle East. Op.Cit p : 255 .
10 - Edward Westermarck : The Belief in spirits in Morocco. Abo Akademi. Abo Helsingfors. 1920.

بها. فالجن كالبشر فيهم اليهود الذين يسمون بالسبتيين، والنصارى و المسلمون. وتتميز هذه الطوائف الدينية بألوانها الخاصة بها، إذ يعتبر اللون الأسود لون السبتيين والنصارى بامتياز، في حين يبقى الأبيض والأصفر والأخضر ألوان الجن المسلمين المفضلة [11]. وإذا كانت الجن تستوطن جوف الأرض أوتقطن عنان السماء أو بينهما، فإنها تتوق باستمرار لزيارة سطح الأرض والاختلاط ببني البشر. وبما أنه ليس لهذه الكائنات اللامرئية أشكال محددة، فإنها تتخفى في هيئات بشرية أو حيوانية [12].

وينتج عن هذا الالتقاء بين بني البشر وبين الأرواح عدد من الأحداث الدرامية والعاطفية وحتى الطريفة أحيانا. وقد أورد فسترمارك العديد من الحكايات التي رواها له مبحوثوه في هذا الباب، والتي كان البعض منهم أبطالا لها، مثل حكاية الصبي الذي صادق زميله الجني المسلم في الدراسة بعد أن كشف له هذا الأخير عن هويته النارية، والذي استضافه في بيتهم العائلي تحت الأرض، حيث عرفه بوالديه اللذين أكرما وفادته ومنحاه من الذهب والفضة الشيء الكثير. وحكاية المرأة الدكالية التي رفضت العيش مع زوجها بعد أن اتخذ عليها محظية من الجن [13]، وحكايات أخرى عدة من هذا القبيل. ويمكن للباحث هنا أن يربط دون عناء أو تردد بين الصورة التي كان يرسمها المغاربة لهذه المخلوقات الغيبية وبين واقعهم الاجتماعي. فقد كان المغاربة يعيشون في ذلك الوقت في شكل قبائل متعددة، تقع كلها تحت سلطة (فعلية أو رمزية) لسلطان مركزي، وعليه لم يكن لمجتمع الجن أن يوجد على شاكلة مغايرة لهذا النظام. كما أن التعددية الدينية التي كان يعيشها المجتمع المغربي كانت مطابقة بكل رموزها لتعددية المجتمع الآخر الغيبي، إذ كان اليهود المغاربة كما هو معلوم يميلون أكثر لارتداء الملابس ذات الألوان الداكنة والقاتمة منها على وجه الخصوص [14]. فتصور المغاربة لمجتمع الجن يحمل تصورهم لمجتمعهم، ذلك أن التصورات ليست دائما بالضرورة غيابا يعوض الواقع كما يعتقد البعض، وإنما هي أيضا حضور مكثف يحمل هذا الواقع ويعرضه في

11 - Ibid , p : 9.
12 - Ibidem.
13 -Ibid , p : 10
14 - V W Turner : «La classification des couleurs dans le rituel Ndaombu» In R. Brandury, et Al. Essais d'anthropologie religieuse. Gallimard, 1972.

شكل آخر أكثر تركيبا وترميزا. كما أن التصورات التي يحملها الناس حول علاقة الغيبي بالحسي تنطوي بالضرورة على تصورهم لواقعهم الاجتماعي [15]. فالتمثلات التي يحملها الناس حول أشكال تدخل الجن في حياة البشر تعرض بشكل مسرحي كافة القيم والصراعات الموجودة بمجتمعهم.

كما تقوم هذه الحكايات العارضة والحاملة لهذه التصورات بإعطاء معنى لعدد كبير من الأحداث الغريبة وغير المألوفة، كالعزوف الدائم عن الزواج عند بعض الرجال أو النساء، أو الاغتناء المفاجئ لبعض الأشخاص، أو الاختفاءات والتغيبات الغامضة لبعض الأفراد. إذ يتم ربط هذه الحالات غير المألوفة في غالب الأحيان بأنشطة الجن وكافة الأرواح اللامرئية فوق سطح الأرض.

وقد أورد فسترمارك حكاية في هذا الباب، سمعها أثناء مقامه بمنطقة دكالة، تعبر في نظرنا عن كل هذه الأبعاد التي ذكرناها أعلاه.

وجاء في هذه الحكاية أن غلاما تعرف على فتاة كان يراها دائما عند خروجه من المسجد الذي يتعلم فيه القرآن، فعرض عليها صحبته ووافقت على ذلك وبدءا يلتقيان بشكل مستمر. وذات مرة دعته إلى مرافقتها إلى حيث تسكن فقبل ذلك، وفي الطريق طلبت منه إقفال عينية ففعل، ثم فتحهما فوجد نفسه في مكان يدعى الجرف الأصفر، ثم طلبت منه أن يغلق عينيه من جديد، ولما فتحهما هذه المرة وجد نفسه ورفيقته في قلب مدينة كبيرة لم يرها من قبل. وذهبا إلى منزل والديها حيث عاش معها هناك مدة إحدى عشرة سنة، كانت تضطهده خلالها وتسيء معاملته. واكتشف مع مرور الوقت أنها لم تكن إمراة عادية وإنما جنية. وقد نصحه والداها اللذان أشفقا لحاله بمقاضاتها لتخليص نفسه من القهر والأسر ففعل، وحكم القاضي بإرجاعه إلى بلده الأصلي. وفي طريقهما للعودة به استمرت في إساءة معاملته، إذ هاجمته ذات ليلة بشراسة عندما كان بضيافة أحد فقهاء الشرط فخارت قواه وعج فمه. وفي تلك الليلة نفسها زاره أحد الصلحاء في منامه ودعاه إلى زيارة ضريح «سيدي مبارك صاحب الكرمة» لطلب الشفاء، ففعل في صباح اليوم الموالي وقد كاد ألا يستطيع لأنها حاولت منعه من ذلك. وبمجرد علم الولي بمأساة الرجل سارع

15-G. Bataille : Théorie de la religion. Op, cit, p : 51.

إلى قتل الجنية، فاستيقظ الرجل من منامه ذات صباح معافى من كل علله وأسقامه وعاد إلى أهله سالما. وقد ذكر فسترمارك في خاتمة سرده لهذه الحكاية أنه أثناء مقامه بمنطقة دكالة كان هذا الرجل لا يزال على قيد الحياة يسلي الناس قاصا عليهم مغامراته العجيبة[16].

وعندما واجهنا مبحوثينا الرئيسيين (الشباب) بهذه الحكايات التي ذكرها فسترمارك، أكد لنا معظمهم أنهم سمعوا مثيلات لها من آبائهم وأجدادهم. ولكننا لم نجد بين أغلب من استجوبناهم من عاش مثل هذه الأحداث التي ترويها هذه الحكايات (باستثناء الشيوخ والمسنين). وقد جاء في كلام أحد المبحوثين بهذا الصدد وهو شاب في الثلاثينيات من عمره : «عندما كنت صغيرا كان ينصحني والدي بعدم المرور بعد غروب الشمس بالقرب من تلك البركة المائية لأنها مسكونة من طرف الجن (...) ، وعندما كبرت مررت بالقرب منها عدة مرات حتى في بعض الليالي غير المقمرة ولم يصبني أي مكروه.» وقد سألنا والد هذا المبحوث – الذي كان لا يزال عل قيد الحياة ويتمتع بصحة جيدة – في هذا السياق ذاته، فروى لنا هذه الحكاية الطريفة : «في إحدى الليالي عندما كنت شابا يافعا تهورت ومررت بذلك الطريق المحاذي للبركة المائية، «فخرجت» لي جنية في هيأة امرأة وبدأت تناديني باسمي، وكانت كلما اقتربت مني كبر حجمها وتضخم فأصابني ذعر شديد لكنني لم أتوقف عن ذكر اسم الله، ولما وصلت إلى البيت التفت ورائي فلم أجد أحدا. وقد مرضت بعد هذا الحادث ولزمت الفراش يومين كاملين».

بينما ورد في جواب أحد الشباب ممن استجوبناهم وهو في الرابعة والعشرين من العمر : «الحق يقال إننا نسهر في العديد من المرات مع الأصدقاء، نلعب الورق حتى وقت متأخر من الليل ولم «يخرج» لنا شيء أبدا (...) كانت هذه الأحداث تقع في الماضي.». وقالت لنا إحدى النساء الشابات مايلي : «هناك العديد من الناس الذين يصيبهم مس من الجن فيغمى عليهم وينتحبون : يقع هذا بالأخص في صفوف النساء ، وقد شهدت هذه الحالات أكثر من مرة . أما تسيف الجن و ظهورها في هيئة بشرية أو حيوانية فإنها ظواهر نسمع عنها فقط من الأشخاص المسنين.».

16 - Edward Westermarck : The Belief in spirits in Morocco. Abo Akademi. Abo Helsingfors.

وفي الحكاية التالية يصف لنا أحد هؤلاء المسنين، وهو شيخ في التسعين، مغامرة له مع أحد الجن «المتسيفة» في هيئة دابة من الدواب، يقول محدثي : «عندما كنت صبيا في السابعة أو الثامنة من العمر، طلب مني والدي أن أبحث عن أتان لنا تاهت في الخلاء، وبقيت أبحث عنها وسط الحقول حتى أظلم الليل ولم أجدها فلويت راجعا إلى بيتنا، وفي الطريق عثرت في واحدة حسبتها تلك التي كنت أبحث عنها، وما أن امتطيت ظهرها حتى بدأ يتسع ويتسع فأدركت آنذاك أنها جنية فقفزت عن ظهرها وأطلقت ساقي للريح مستغيثا، ولم أتوقف إلا وأنا في قلب بيتنا. ولازلت أذكر هذه الحادثة جيدا كأنها وقعت بالأمس»، وشمر محدثي عن أحد ساعديه وقال لي : «أنظر كيف اقشعر بدني لمجرد تذكرها.» وسأختم هنا هذه الاستشهادات الميدانية حول هذه المسألة بما قالته لي إحدى النساء المسنات – وهي جدة لخمسة وعشرين حفيدا – في نفس هذا السياق : «أذكر وأنا طفلة أن عما لي رحمه الله تشاجر ذات ليلة مع زوجته وخرج غاضبا ولم يعد، ودام غيابه هذا سنينا عدة، ثم رجع ذات يوم فاقدا القدرة على الكلام، ولم يعش بعد عودته سوى أيام معدودة فارق بعدها الحياة. وقد أخبرتني والدتي رحمها الله هي أيضا، أن جنية اختطفته وأسرته طوال تلك السنين حتى اعتلت صحته فأطلقت سراحه».

وقد استخلصنا من خلال تحليلنا لمجمل المعطيات الميدانية التي حصلنا عليها بخصوص تصورات المبحوثين حول أنشطة الجن المتصلة بعلاقاتهم بالبشر، والتي قدمنا بعض العينات منها أعلاه، أنه إذ كان مجمل المبحوثين الذين استجوبناهم يؤكدون بشكل ضمني على اعتقادهم الراسخ في وجود هذه الكائنات الخفية، فإن الشباب منهم يحصرون اتصالها بالناس في حدوث بعض الأمراض النفسية والعضوية التي يعتقد أن سببها مس منها (كالصرع والفصام وبعض الأمراض النادرة أو المستعصية)، في حين ينسب الشيوخ إلى هذه المخلوقات أعمالا خارقة أخرى أكثر تجسيدا، كالظهور في أشكال بشرية أو حيوانية و استيطان الأماكن الموحشة والقذرة ومطاردة المارة ....

وقد يبدو هذا التفاوت في ما بين التصورين شيئا تافها لا معنى له، بيد أننا نعتبره مؤشرا دالا على تغير أحد أشكال الاعتقاد الديني، تغير له ارتباط قوي بالتحولات

التي شهدتها البنية الاجتماعية للمجتمع المغربي بشكل عام، هذه البنية التي تتميز بخاصية المرونة والقدرة على استيعاب التحولات الكبرى كما أشرنا إلى ذلك سابقا.
وقد كشفت أجوبة المبحوثين الشباب عن حدوث تبدل في شكل هذا الاعتقاد الديني حتى وإن ظل الوعي بهذا التغير غير واضح أو أكيد عند معتنقيه أنفسهم، وهذا أمر معقول إذا ما عرفنا أن التحول الذي تعرفه أشكال الاعتقاد الديني يظل في الغالب الأعم خارج دائرة الوعي المباشر للمعتقدين.

وأكدت أجوبة الشيوخ والمسنين الحقيقة ذاتها على اعتبار أن حكاياتهم التي رووها لنا هي بقايا تصورات ظلت عالقة بالأذهان تنتمي إلى الماضي أكثر مما تعبر عن الحاضر. فالتصورات والممارسات الدينية – شأنها شأن كافة الحقائق الاجتماعية – تعرف التجديد والخلق والإبداع[17]. كما أن هذه الحكايات تبدو لمتفحصها جيدا أنها ليست أساطير مفارقة للواقع المادي بقدر ما هي – إذا اقتبسنا تعبيرا لفاني كولونا – صيغ أسطورية لأحداث واقعية . وترتبط معظم التغيرات التي تعرفها الأشكال الدينية بشكل عام بالتغيرات التي تعرفها البنية التحتية للمجتمع من جهة ، وبعملية الابتكار المتمثلة في قدرة بعض المعتقدات والممارسات الدينية القديمة على حمل معان جديدة لضمان استمرارينها من جهة ثانية[18] .

وإذا كان التغير حقيقة لا جدال فيها بدليل أن النظرة إلى الكون ذاتها ليست ثابتة أو جامدة ، **ما دام وجودها واستمرارها يظلان دوما رهينان بقدرتها على تفسير النشاط الاجتماعي لحامليها تفسيرا متماسكا ومقبولا كما مر بنا القول ، فهل هذا يعني أن حتمية هذا التغير تطال جميع أشكال مكونات التدين جملة وتفصيلا ؟ أم أن هناك دائما أمورا تتغير وأخرى تستمر؟ فما هي هذه الأشياء التي تستمر؟ وكيف تحافظ على وجودها ؟**

17 - Roger Bastide : Les religions africaines au Brésil, PUF, 1960 ; p : 546.
18 - Ibid. p : 547.

آليات الاستمرار:

السياسة الدينية للدولة

لقد أوضحنا فيما سبق بما فيه الكفاية أن الآلية الرئيسية لوجود واستمرار شكل التدين بمجتمع الدراسة، شأنه في ذلك شأن باقي أشكال التدين بشكل عام، تكمن في توافقه مع الحس المشترك وانسجامه مع التنظيم الاجتماعي السائدين. وهذا يعني ضمنيا أن استمرارية بعض التقاليد والأشكال الدينية ليست رهينة فقط بالوضعية المتماسكة التي توجد عليها المبادئ الدينية لهذه التقاليد والأشكال، ذلك أن المعتقدات الدينية ليست كينونات أفلاطونية تسبح في الفضاء، فحاملوها يرتبطون بالضرورة بسياقات تاريخية خاصة ومحددة مما ينفي إمكانية وجود أية تقاليد دينية، بما فيها التقاليد الدينية الإسلامية، في استقلال تام عن الظروف السياسية والاجتماعية الخاصة[19].

وبما أن إيديولوجية الدين الرسمي نفسها لا تصاغ في منأى تام عن الثقافة والفهم الدينيين السائدين، فإنه من البديهي أن تكون استمرارية بعض التقاليد والأشكال الدينية رهينة بدور السلطات المركزية في المحافظة عليها[20]. وقد سبق أن بينا في نهاية الفصل الأول كيف ربط جيرتز بين الاستقرار السياسي بالمغرب وطبيعة التوجهات المدروسة التي عرفتها الثقافة الدينية بهذا المجتمع.

ويعد الاعتقاد في القدرات الخارقة للأولياء والتعلق بأضرحتهم أحد أبرز هذه الأشكال الدينية التي حضيت وتحضى بدعم أجهزة الدولة الرسمية لضمان استمراريتها والمحافظة على إشعاعها[21]. ويمكننا التمييز بين ثلاثة أوجه رئيسية لهذا

---

19 - Voir Dale Eichelman : « The Study of Islam in local contexts ». In Contributions to Asian Studies, vol XVII (1982) 1-16.

20 - كان الصلحاء في الماضي يلعبون أدوارا ووظائف متعددة داخل التنظيم الاجتماعي السائد، ومن أهم هذه الأدوار التحكيم في النزاعات والخصومات القبلية. انظر بهذا الصدد :

E.Gellner : Saints of the Atlas. Weidenfeld and Nickolson. London 1969.

21 - حظيت الأضرحة على امتداد التاريخ بعناية المخزن الذي كان يحض على توقيرها، لدرجة أن السلاطين أنفسهم كانوا يزورون هذه المجالات المقدسة ويبجلون أولياءها. انظر بهذا الصدد :

Paul Pascon : Le Haouz de Marrakech, Op.Cit , p : 258.

الدعم نجملها فيما يلي : السماح بالوجود، تقديم المساعدات المالية، والاعتراف بشرعية الوجود.

السماح بالوجود:

إذا كانت ظاهرة الصلحاء الأحياء قد اختفت بانتفاء زمن «بكري»(الماضي) الذي شهد ولادتها- دون إغفال تزامنية التعلق بأضرحة الأموات ووجود أولياء أحياء داخل نفس هذا الزمن الممتد لقرون عدة – إذ لم يعد اليوم بناء الأحواش والقبب جاريا، فإن عهد الصلحاء خلف وراءه عددا هائلا من هذه المزارات التي أصبح اليوم البعض منها ببناياته الواسعة وتجهيزاته الكبيرة وقاعدته الاقتصادية العريضة مؤسسات ضخمة تعرف رواجا بشريا واقتصاديا مكثفا وتؤدي أدوارا مختلفة كما أوضحنا ذلك سابقا.

ويعتبر وجود هذه المنشآت الدينية و المعتقدات والممارسات المرتبطة بها من منظور كل الجماعات الدينية الإصلاحية قديمها وحديثها (سلفية، تبليغية، عدلية...) بدعة تمس جوهر العقيدة وتجانب الإسلام الصحيح.

وبالرغم من هذا الاحتجاج «الأصولي» الذي يشكك في شرعية كافة التقاليد الدينية المحلية، فإن السلطات الرسمية تسمح لهذه المؤسسات الدينية بالبقاء وممارسة أنشطتها، في الوقت الذي تضيق فيه الخناق على بعض أنشطة الجماعات الإسلاموية.

ويعتبر عدم تعرض الأضرحة للإقفال ومنع الأنشطة المرتبطة بها، أول مؤشر على دعم الدولة لهذه المؤسسات ولشبكة المعتقدات الدينية التي تعيش في كنفها[22]. ويرى عبد الله حمودي أن الأضرحة بالمجتمع المغربي، كأمكنة ترسو بها طاقة القداسة والعبادة المنذورة لها، قد استعادت قوتها انطلاقا من سنوات الستينيات بفضل التشجيع المادي والمعنوي الذي قدمته لها السلطة المركزية[23].

22 - تجدر الإشارة هنا إلى أن الاعتقاد في الأولياء وزيارة أضرحتهم لم تكن ممارسة خاصة بالمغاربة المسلمين فقط، بل كانت تشمل أقليات دينية أخرى، لدرجة أن هناك بعض الأضرحة التي شكلت موضوع قداسة مزدوجة من لدن المسلمين واليهود على السواء. انظر بهذا الصدد.

L.Voinot : « Pèlerinages Judéo Musulmans du Maroc » Larose, 1948.

23 – عبد الله حمودي : الشيخ والمريد : م س ذ. ص : 176.

العون المادي الملموس :

تخضع الأضرحة لوصاية وزارة الأوقاف باعتبارها منشآت دينية، وبناء على هذا الأساس فإنها ملزمة بتقديم المساعدات المالية لها. بيد أن هذه الوزارة تخص هذه المنشآت الدينية بامتيازات أخرى : فإذا كانت هذه الوزارة في تسييرها للأحباس الموقوفة على بعض المساجد التابعة لها تُحَوّل الفائض من مداخيلها إلى ميزانيتها، فإنها تكتفي في وصايتها على الأضرحة بإشراف عام لا يمنحها أي نصيب في مداخيل الضريح المالية، بينما تلزم نفسها بضرورة التدخل لسد أي عجز مالي ممكن لتسييرها، كما تسارع لتقديم المنح المالية التي تهدف لتوسيع بناياتها أو صيانتها أو الرفع من مستوى تجهيزاتها. ويعتبر ضريح مولاي عبد الله أمغار السابق الذكر أحد هذه الأضرحة الكبرى التي تجل رسميا وتستفيد من الهبات الملكية السخية[24].

بيد أن الدعم المادي الحقيقي الذي تقدمه الدولة لهذه المؤسسات هو ما تحصل عليه الزعامات الدينية المحلية المرتبطة بها. فهي ككل الزعامات الدينية التقليدية تحضى بالعديد من الامتيازات بدءا من إعفائها من كلفة الضرائب على أملاك الضريح من عزائب فلاحية ودكاكين تجارية وبيوت سكنية التي تدر عليها مداخيل مالية كبيرة، بالإضافة إلى ما ينعم عليها به من رخص للنقل ومقالع الرمال والأحجار وغيرها. وقد كان هذا الوضع سائدا في الماضي في أغلب المجتمعات المغاربية ولازال إلى اليوم مستمرا بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة[25]. كما يحضى بعض المنحدرين منها بالدخول إلى مركز النظام السياسي والإداري بتوليتهم مناصب عليا داخل جهاز الدولة[26]. وحتى يظل أولاد السيد، أو الشرفاء المقاولون على حد تعبير محمد الطوزي[27]، دائما أقدر الناس على فهم شبكة العلاقات الموجودة بمجتمعاتهم المحلية وأكثر تحكما فيها واستغلالا لها ولج العديد منهم غمار الانتخابات الجماعية والبرلمانية بتشجيع من الجهات الرسمية. وقد وقفنا من خلال البحث الميداني على

---

24 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

25 -Voir à ce propos : Fanny Colonna : «Saints Furieux et Saints Studieux.» Op .Cit. pp : 644 et 645 .

26 - عبد الله حمودي : الشيخ والمريد : م س ذ. ص : 176.

27 - Mohammed Tozy : La Maison d' Iligh. Op .Cit, p : 176.

عدد من الجماعات القروية التي يتعاقب على رئاستها – منذ منتصف السبعينيات إلى اليوم – أفراد ينتمون إلى هذه العائلات أو مقربون منها (كجماعة أحد أولاد فرج على سبيل المثال لا الحصر).

الاعتراف بشرعية الوجود

إذا كانت الدولة تسمح بوجود هذه المنشآت الدينية وبأنشطتها المثيرة للجدل عند البعض، وتعمل على دعم الزعامات الدينية التي تقف وراءها، عن طريق إدماجها في نظام الامتيازات التي تحضى به بعض النخب المحلية والأعيان، فإن أقصى درجات هذا الدعم وأوضحها في الوقت نفسه هي تلك المتعلقة بتنظيم المواسم ؛ التي يستقطب البعض منها عشرات الآلاف من الزوار الوافدين عليها من مختلف مناطق المغرب، بفضل الدعاية القوية التي تقام لها من طرف أجهزة الإعلام الرسمية. إذ أصبح لهذه التجمعات السنوية التي تقام حول أضرحة الأولياء الكبار مظهرا شبه رسمي، حيث يزورها وزراء وموظفون سامون. فقد تردد على موسم مولاي عبد الله أمغار أكبر أضرحة منطقة دكالة على الإطلاق بين سنة 2000 وسنة 2005 شخصيات سامية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مستشار جلالة الملك، واللواء قائد الدرك الملكي، ووزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، وعامل الإقليم.... وتعرض القناتان التلفزيتان الوطنيتان كل سنة صورا من الحفلات التي يقدم فيها مستشار عاهل البلاد أو وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الهبات الملكية النقدية السخية للشرفاء الأمغاريين ؛ وصورا من حفلات الافتتاح التي يقدم خلالها عامل الإقليم القربان الحيواني (ثور) والهبة المالية السنويتين لورثة الولي دفين الضريح.

وقد انتقلت هذه السياسة الدينية المتجددة المعتمدة على دعم وتقوية الأضرحة وشبكة المعتقدات المرتبطة بها في مجموع البلاد، في المدن الكبرى كما في البوادي، من مجرد السماح بالوجود إلى الاعتراف الكامل بشرعية الوجود والعمل على تشجيع استمراريته.

الملحق

المساجد التابعة لوزارة الأوقاف بإقليم الجديدة

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم المسجد	عنوانه	صلاة الجمعة	ملاحظات
مدينة الجديدة	1	مسجد الحسن الثاني	درب غلف زنقة لياج ومالين	نعم	
	2	مسجد التازي	شارع عبد الكريم الخطابي	نعم	
	3	مسجد البوكيلي	درب الحجار	لا	
	4	مسجد بلعباس	شارع الزرقطوني رقم 138	لا	
	5	مسجد القائد ابراهيم الخلقي	زنقة 420رقم 2 (القلعة)	لا	
	6	مسجد الكبير بلحمدونية	ساحة القاسمي علال	نعم	
	7	مسجد العتيق الداخل	داخل الحي البرتغالي	نعم	
مدينة آزمور	8	مسجد سيدي اخديم	طريق مولاي بوشعيب	نعم	
	9	مسجد زناتة	درب زناتة الحفري	لا	
	10	المسجد الأعظم	المدينة القديمة	نعم	
	11	مسجد الزيتونة	شارع الزرقطوني	نعم	
	12	مسجد القصبة	القصبة القديمة بالمدينة	نعم	
	13	مسجد البراح	درب هشتوكة	لا	
	14	مسجد الرحبة	القسارية الشعبية مولاي بوشعيب	لا	
	15	مسجد الزاوية العساوية الخارجية	شارع محمد الخامس	لا	
	16	مسجد الزاوية العساوية الداخلة	زنقة الجامع الكبير	لا	

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم المسجد	عنوانه	صلاة الجمعة	ملاحظات
دائرة آزمور	17	مسجد الزاوية القادرية	درب الدائرة لا		
ج هشتوكة	18	المسجد الأعظم	مركز البئر الجحديدة	نعم	
ج الحوزية	19	مسجد سيدي حمو بو خنيفة	دوار سيدي حمو فخدة سيدي احميدة	نعم	
	20	مسجد الحروشة أولاد يالم	دوار الحروشة أولاد سالم	لا	
دائرة الجديدة	21	مسجد الفحص	دوار الفحص أولاد مبارك فخدة العبابدة	لا	
ج مولاعبد الله	22	مسجد الكوانين	دوار الكوانين فخدة الشرفاء	لا	
	23	مسجد المعاشات	دوار المعاشات الدار فخدة المعاشات	لا	خاص بتدريس القران
ج أولاد غانم	24	مسجد سيدي إبراهيم(3)	فخدة العزيزات الشمالية العزيزات	لا	
	25	مسجد زاوية سيدي احمد بن مبارك	زاوية سيدي احمد بن مبارك العزيزات الجنوبية	لا	
	26	مسجد سيدي إبراهيم بني هلال(2)	فخدة العزيزات الشمالية	لا	
	27	مسجد سيدي امحمد اخديم	فخدة لحمامنة	لا	
	28	مسجد سيدي إبراهيم(1)	دوار سيدي إبراهيم فخدة لعزيزات	لا	
	29	مسجد العروسيين		لا	
دائرة الزمامرة	30	مسجد مركز الزمامرة	مركز الزمامرة	نعم	
ج الزمامرة	31	مسجد لمصابحةدوار المصابحة	الغنادرة	لا	
ج. سانية بركيك	32	مسجد سيدي معروف	دوار سيدي معروف بني يخلف	لا	
	33	مسجد القرادلة	دوار القرادلة بني يخلفلا		

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم المسجد	عنوانه	صلاة الجمعة	ملاحظات
ج اثنين الغربية	34	مسجد زاوية بن يفو	دوار الزاوية فخدة أولاد بن يفو	نعم	
	35	مسجد الوالدية الأعظم	مركز فخدة الوالدية	لا	
	36	مسجد الوالدية الأول	دوار القصبة فخدة الوالدية	لا	
	37	مسجد سيدي أحمد بن رحال	دوار سيدي أحمد بن رحال فخدة أولاد سبيطة(1)	لا	
	38	مسجد سيدي علي بن رحال	زاوية سيدي علي بن رحال أولاد اسبيطة(1)	لا	
	39	مسجد الصديقات	دوار الصديقات فخدة البكاكشة	لا	
	40	مسجد زاوية النواصر	دوار زاوية النواصر أولاد اسبيطة(1)	لا	
	41	مسجد الدهاهجة	جماعة الغربية	لا	
	42	مسجد الفقيه سي التهامي	جماعة الغربية	نعم	
	43	مسجد الطيور			
دائرة سيدي بنور	44	المسجد الاعظم	شارع محمد الخامس	نعم	
ج امطل	45	مسجد فطناسة	دوار اولاد سيدي رحال	نعم	
	46	مسجد سيدي مبارك الكوري	"الكورة فخدة البركة	لا	
ج اولاد عمران	47	المسجد الأعظم	مركز أربعاء اولاد عمران	نعم	
ج كريديد	48	المسجد الأعظم	دوار لحكاكشة لرمامحة اولاد عمران	نعم	
ج تامدة	49	مسجد سيدي عبد الله الكوري	أولاد عمران	نعم	

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم المسجد	عنوانه	صلاة الجمعة	ملاحظات
ج المشرك	51	مسجد دوار الحلالفة	دوار الحلالفة فخدة أولاد الطوير	لا	
	52	مسجد أربعاء العونات	مركز العونات	نعم	
	53	مسجد الشحشاحة	دوار الشحشاحة فخدة أولاد مومن	لا	
دائرة سيدي اسماعيل	54	مسجد سيدي إسماعيل	مركز سيدي اسماعيل	نعم	
ج سبت سايس	55	مسجدد مولاي الطاهر	زاوية سايس	نعم	
	56	مسجد القدامرة	دوار القدامرة	لا	
	57	مسجد مولاي إسماعيل	زاوية سايس	لا	
	58	مسجد سيدي بوعثمان	زاوية سايس	لا	
	59	مسجد مركز حد أولاد فرج	مركز أولاد فرج	نعم	
	60	مسجد سيدي مسعود	مركز أولاد فرج	نعم	لا تؤدى به
	61	مسجد أولاد زيد	أولاد افرج	لا	
	62	مسجد أولاد بن حمدون	أولاد بن حمدون	لا	

لائحة المساجد غير التابعة لوزارة الأوقاف بالإقليم

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم المسجد	عنوانه	صلاة الجمعة	اسم مالكه	مهنته	عنوان سكناه
بلدية الجديدة	1	مسجد الواسطي	زنقة 133رقم 33	لا	احمد طيسة	متقاعد	زنقة 331رقم 25
	2	الزاوية التجانية	2 زنقة دوا ركو	لا	مكلف بها بودون حسن	تاجر	زنقة الرباط
	3	مسجد الحاج علي	نهج جورج الخامس	لا	ج علي الديهي الشلح	متوفى	–
	4	مسجد بئر ابراهيم	بئر ابراهيم	لا	بلدية الجديدة	–	ج
	5	السالكي الصغير	24 شارع الشهداء	لا	السالكي الصغير	متقاعد	24 شارع الشهداء
	6	الرايس الطاهر	زنقة سوس	لا	الرايس الطاهر	–	–
بلدية أزمور	7	مسجد مولاي بوشعيب	طريق مولاي بوشعيب	نعم	احفاد مولاي بوشعيب	–	–
	8	مسجد أبو النصر	شارع وادي الدهب	لا	جماعة من المحسنين	–	–
ج هشتوكة	9	مسجد آيت الرخة	الولجة هشتوكة	نعم	ج مسعود البدري	فلاح	دوار سيدي بونعايم
	10	مسجد ج عابد	الدريح الغربية	نعم	ج عابد	فلاح	الدريح الغربية-هشتوكة
	11	مسجد سوق الأربعاء	أولادافرج	نعم	ج محمد	فلاح	الدار البيضاء
ج .الحوزية	12	مسجد سيدي محمد بناصر	بوسدرة القراشة	نعم	الوالي الصالح سيدي محمد الشرقاوي	–	–
	13	مسجد سيدي عمرو	العباضلة مهيولة	نعم	التادلي محمد	فلاح	الدار البيضاء

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم المسجد	عنوانه	صلاة الجمعة	اسم مالكه	مهنته	عنوان سكناه
ج . البئر الجديد	14	مسجد رمضان	الهيالمة 2 دوار الشرفة	لا	القطب ج محمد	فلاح وحلاق	الدار البيضاء
	15	مسجد المناصير	دوار المناصير الصوالح 2	لا	شيد منذ عهد طويل جدا	-	-
	16	مسجد أولاد موسى	أولاد موسى الساحل	لا	ج مسعود وبعض المحسنين	تاجر	أولاد موسى الساحل
	17	مسجد لوطا	دوار لوطا	لا	ج .الحسين السكريف	فلاح	دوار لوطا
	18	مسجد بركات	أولاد موسي لغدير	لا	محمد بركات	موظف	الدار البيضاء
دائرة الجديدة مولاي عبد الله	19	مسجد مولاي عبد الله	دوار الحفظان ف .بطيوة	نعم	تابع لضريح مولاي عبد الله	-	-
أولاد احسين	20	مسجد سبت الدويب	مركز سوق سبت .ذ	لا	ج علي الشلح الديهي	متوفى	-
اولاد عيسى	21	مسجد احد أولاد عيسى	مركز الجماعة	لا	بوشعيب الجوالي الرباط	ملاك	19نهج شعيب الدكالي
	22	مسجد أولاد عياد	دوار الخربة	نعم	بن خويا محمد بن العربي	نجار	الدار البيضاء
	23	مسجد زاوية سيدي غانم	الزاوية	نعم	سكان الزاوية	-	زاوية سيدي غانم
أولادغانم	24	مسجد جمعة أولاد غانم	مركز جمعة اولاد غانم	نعم	سكان جماعة أولادة غانم	-	-
أولاد عيسى	25	مسجد لحياينة	دوار الخربة	لا	ج امحمد بن ج العربي	نجار	درب غلف البيضاء
دائرة خميس الزمامرة	26	المسجد الحسني	مركز خميس الزمارة	نعم	جمعية رعاية المسجد	-	-
	27	مسجد سانية بريك	مركز سانية بركيك	لا	ج محمد العثماني الصقلي	صانع	حي باشكو الدار البيضاء
	28	مسجد المنقرة ومبارك بن الحاج	دوار المناقرة	نعم	إدريس بن محمد	متوفيان	المنافرة الحدادة

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم المسجد	عنوانه	صلاة الجمعة	اسم مالكه	مهنته	عنوان سكناه
خميس زمامرة	29	مسجد أولاد احمد	دوار اولاد احمد الغنادرة	نعم	ج مصطفة الحفيظي	متقاعد	الدار البيضاء
	30	أولاد بوعشة	دوار اولاد بوعشة فخدة البكاكشة	نعم	فتح الخير	معلم	دوار اولاد بوعشة
	31	مسجد المناصرة	دوار المناصرة فخدة أولاد بن يفو	نعم	الجماعة	–	–
	32	مسجد أولاد غزاز	دوار اولاد غزاز فخدة اولاد عليان	–	–		
اثنين الغربية	33	أولاد الحيطي فخدة أولاد عروض	دوار أولاد الحيطي	نعم	–	–	–
	34	مسجد سيدي احمسدة	دوار سيدي احميدة فخدة أولاد سبيطة	لا	فاضل أحمد	تاجر	دوار أولاد احسين فخدة أولاد سبيطة 2
دائرة سيدي بنور	35	مسجد محمد الخامس	شارع الجيش الملكي	نعم	ج سليمان سليماني	مقاول	الرباط
م .لسيدي بنور	36	مسجد بام	حي بام سيدي بنور	لا	ج سليمان سليماني	مقاول	الرباط
بوحمام	37	مسجد مسناوة	دوار مسناوة	نعم	ج الحسن السبيطي عضو بالمجلس العلمي	فلاح	دوار مسناوة جماعة بوحمام
تامدة	38	مسجد الكدية	الكدية الغوالم لا سكان الدوار	–	–		
	39	مسجد الحياينة	الحياينة الغوالم لا سكان الدوار	–	–		
	40	مسجد الفوارس	الفوارس أولاد الوافي	لا	سكان الدوار	–ا	–
	41	مسجد الصديق	دوار الصديق الخطاطبة	لا	سكان الدوار	–	–

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم المسجد	عنوانه	صلاة الجمعة	اسم مالكه	مهنته	عنوان سكناه
كريديد	42	مسجد مسناوة	دوار مسناوة أولاد حمو	نعم	الحاج الحسين	تاجر	الدار البيضاء
	43	مسجد السماعلة	دوار السماعلة المرجة	نعم	الرفالي الحسين	مستشار	الدارالبيضاء
	44	اولاد بن طاهر	أولاد بن طاهر واهلة	نعم	ضمير مصطفى	خياط الشمس	201 ش . ابن سينا البيضاء
	45	مسجد العباب	دوار العباب الدكاكرة	لا	حجبان الغوتي	مقاول	الدارالبيضاء
	46	مسجد الشنانفة	دوار الشنانفة	لا	مصطفى لقويد	متوفى	-
	47	مسجد العربات	دوار العربات	لا	ج الغوتي بن هدي	تاجر	الدار البيضاء
مطران خميس قصبية	48	مسجد الجعافرية	الجعافرية الغربية	لا	جماعة من المحسنين	تجار	الرباط
	49	مسجد أولاد ناجي	أولاد ناجي	لا	جماعة من المحسنين	-	-
	50	مسجد القرارطة	د . القرارطة	لا	معتوق الصغير بن بلخير	مقاول	الدار البيضاء
	51	مسجدج هاشم	د .القرارطة	لا	ج هشام محمد بن امحمد	فلاح	القراطيط أولاد بسكار
سيدي إسماعيل	52	مسجد الصوالحة	دوار الصوالحة	لا	الحاج عياشي حركات	مقاول	الدار البيضاء
سبت سايس	53	مسجد سيدي الكزولي	أولاد بن سايس	نعم	الحاج محمد الكحل	مقاول	الجديدة
	54	مسجد العليوات	دوار العليوات	لا	الحاج بوشعيب الوعدودي	متقاعد	العليوات
متوح	55	مسجد بولعوان	أولاد علي بولعوان	نعم	سعدون أحمد بمشاركة سكان الشركة	-	الدارالبيضاء
	56	مسجد بوعلالة	فخدة عمارة الفيض	نعم	ج .سكان المداشر	-	-
اثنين الغربية	57	مسجد اثنين الغربية	مركز اثنين الغربية	نعم	جماعة من المحسنين	-	-

قائمة الزوايا (الأخويات) الدينية الموجودة بالإقليم

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم الزاوية الدينية	عنوانها	مؤسسها وتاريخ تأسيسها	الطائفة التي تنتمي إليها
دائرة الجديدة	1	التجانية الرئيسية	زنقة دو اركو رقم 2	اتباع الطريقة التجانية سنة 1900	التجانية
	2	العساوية	1 زنقة العساوية	اتباع الطريقة العساوية 1935	العساوية
	3	الحمدوشية	2 زنقة 26	اتباع الطريقة الحمدوشية 1940	الحمدوشية
	4	الكتانية	5 زنقة 426	عبد الحي الكتانيالكتانية	
	5	الناصرية	1 زنقة 260 درب الطويل	مولاي عبد السلام الناصري	الكتانية
	6	التجانية	118 شارع الحسن الثاني	غدريس بلخضرالتجانية	
	7	مولاي العربي الدرقاوي	28 درب الطويل	جماعة من المحسنين	التجانية
	8	سيدي الحسين	1 زنقة 344	سيدي عبد الله بن سليمان	الدرقاوية
دائرة آزمور	9	المختارية	درب الدائرة	ج محمد بني دحو الطاهر قباج 1250	المختارية
	10	الكتانية	درب الحداوي	القائد بن لكبير البوعزيزي	الكتانية
	11	الناصرية	درب سيدي احمد بن ناصر	الخضراوي 1916	
	12	الدرقاوية	درب الدائرة	الدرقاوية	
	13	البدوية	شارع محمد الخامس	الفقيه المطحن 1210	البدوية الدرقاوية
	14	القادرية	درب الدائرة	ج احمد العوني 1403	القادرية
	15	التجانية	درب المخزنالتجانية		
	16	التهامية	القصبة	القائد الرشيش في ق 19	التهامية
	17	العساوية الخارجية	شارع محمد الخامس	القائد ج موسى 1972	العساوية
	18	العساوية الداخلية	زنقة الجامع الكبير	1920مالعساوية	
	19	الحمدوشية	شارع محمد الخامس	أفراد الطائفة سنة 1900	الحمدوشية

جماعة هشتوكة	23	زاوية الشرفاء لحروشة	دوار الحروشة الغربية	1963من طرف سكان الدوار	«
جماعة بئر الجديد	24	زاوية سيدي بوعزة	دوار المناصير الصوالح الشياظمة	منذ ق 19 «	
دائرة الجديدة أولاد بوعزيزالشمالية جماعة أولاد احسين	25	المعاشات	دوار المعاشات فخدة السليمنات	منذ ق 19	الدرقاوية
جماعة أولاد غانم	26	س احمد بن مبارك	دوار زاوية سيدي احمد	1253هـ أبو العباس الشيخ	الحسين بن علي
ج أولاد عيسى	27	زاوية سيدي غانم فخدة المعاليم الكنادلة	دوار زاوية سيدي غانم	985هـ سيدي غانم السباعي	بوعمر الهاملي مراكش
دائرة الزمامرة	28	النواصر 1 قيادة الوليدية1930م	النواصر فخدة أولاد اسبيطة	سيدي العربي الناصري	الناصرية
	29	سيدي علي بن رحال	دوار سيدي علي رحال 2 فخدة أولاد اسبيطة قيادة الوليدية	يجهل مؤسسها نظرا لكون تاريخ تشييدها يرجع إلى عهد بعيد	
	30	سيدي احمد بن رحال أولاد اسبيطة	دوار احمد بن رحال	ق 17	الناصرية
	31		دوار زاوية بن يفو فخدة أولاد بن يفو قيادة الواليدية .		الناصرية
دائرة سيدي بنور جماعة كريديد	32	التجانية	دوار أولاد بوماط فخدة الرمامحة	الهوار احمد بن مبارك سنو 1950	التجانية

ج .العونات	33	ج بوعزة بن احمد بن علي	دوار المؤدنين أولاد يوسف	الحاج بوعزة بن امحمد 1953	
ج . مطران	34	سيدي الجيلالي الشرقاوي	دوار العكاك مشيخة مطران	سيدي الجيلالي الشرقاوي سنة 1930	القادرين
ج . خميس اقصبية	35	سيدي الغالي	الزاوية الصغيرة مشيخة أولاد بوساكن	سيدي الغالي بداية القرن 20	
	36	الحاج أحمد الحنصالي	أولاد بوجرى أولاد حراث	ج احماد الحنصالي	
ج .العونات	37	التونسية	الزاوية التونسية	سيدي التونسي بن مبارك ق18	
	38	التجانية	دوار اولاد العربي بن سعيد	المرحوم مبارك بن سعيد 1950م	التجانية
جماعة أولاد حمدان	39	بركاوة	دوار بركاوة أولاد محمد	1920	الدرقاوية
	40	أولاد عيسى الغازي	دوار أولاد الغازي	سي الغازي بن احمد ق19	علو الدين
	41	البوعزاوية	دوار العابدلة	الشيخ البوعزاوي بداية ق 20	البوعزاوية
	42	مولاي الطاهر	القواسم الكواملة دوار المغارات	نهاية القرن 19	«
	43	بوعلالة	دوار أولاد عبد الله	1956	المذهب المالكي
	44	سي عباس بن عمر	الزاوية فخدة الحلاف القياش	ق 18	«
	45	أولاد سي حمدون	دوار أولاد سي حمدون فخدة أولاد محمد	ق 18	
سيدي إسماعيل	46	سيدي إسماعيل بوسجدة	سيدي إسماعيل	ق 15	شرفاء القواسم

الدائرة أو الجماعة	الرقم الترتيبي	اسم الضريح	عنوانه	مؤسسه وتاريخ بنائه	الطائفة التي تنتمي إليها
بلدية الجديدة	1	سيدي الضاوي	مدينة الجديدة	أسس في عهد سيدي محمد بن عبد الله	الحمدوشية
	2	سيدي سالم	حي سيدي الضاوي	بداية ق 20	
	3	سيدي البطاش	الحي البرتغالي	بداية ق 20	
	4	سيدي محمد التادلي	درب الطويل	محمد التادلي سنة 1952	الدرقاوية
	5	سيدي موسى بن عمران	شارع المسيرة الخضراء	عدة محسنين بحوالي 1800	
	6	بن الشيظمي	18 زنقة 410	محمد بن الشيظمي بن الطاهر 1903	
	7	سيدي يحي	عرصة الهنتاتي		
	8	سيدي بوافي	زنقة طارق بن زياد		
بلدية آزمور	9	سيدي غانم	تجزئة الخلافي		
	10	سيدي المخفي	الدائرة بالمدينة		
	11	سيدي الجيلالي المناري	زنقة الجامع الكبير	ق 16	
	12	سيدي المكي الشرقاوي	زنقة الدائرة	وزارة الأوقاف سنة 1244هـ	الشرقاوية
	13	سيدي احمد جبيلو	طريق دكالة	الشيخ ولد الحاج الزاوية	
	14	مولاي عبد الله بن احمد	القصبية		
	15	سيدي داوود»			
	16	سيدي احمد بن محمد الجزائري	زنقة العطارين		
	17	سيدي أبي النور	درب الفوكاتي		

	18	سيدي عثمان بن محمد	الزاوية التهامية بالقبة	في عهد مولا عبد الرحمان	الشرقاوية
	19	سيدي قاسم بن احميدة	المريح الدائرة		
	20	سيدي محمد بن عبد الله	شارع محمد الخامس		
	21	سيدي أبو الفضائل	درب الدرازين		
	22	سيدي الضاوي	باب السوق الملاح		
	23	سيدي أبي النصر	شارع بئر انزران		
	24	سيدي محمد بن عبد الله	القصبة		
جماعة الحوزية	25	مولاي بوشعيب	بجانب مسجد مولاي بوشعيب	561 هـ	الشرقاوية
	26	مولاي الحسن الشريف	دوار أولاد سليمان القرامة		
	27	سيدي وعدود	دوار السواني الموسى المغربية		
	28	سيدي علي بن سعيد	دوار الشراقة الغربية		
	29	سيدي بنور	دوار ولاد امحمد مهيولة		
	30	سيدي عمرو المعيادي	دوار بويحي أولاد عميرة		
	31	سيدي عيسى	دوارالحوانةأولاد عميرة		
	32	سيدي محمد بن عبد الله	دوار العسارة أولاد عميرة		
	33	سيدي عبدي النبي	دوار الحواوص أولاد رحمون	ج . بوشعيب بوعلي	
جماعة هشتوكة	34	سيدي علي بوعثمان	دوار المصالح آيت بريم	السكان المحليون	
	35	سيدي بوروابن	دوار الشلوح آيت بيرم		
	36	لالة مزوارة	دوار العرارمة آيت بريم	1981 جماعة من السكان	
	37	سيدي علي بن محمد	دوار أولاد الحاج آيت بريم		
	38	سيدي عبد الرحمان مول القبة	دوار المحارزة فخدة أولاد عمرو		

جماعة هشتوكة	39	سيدي ج خلوق	دوار الركاكشة فخدة اولاد عمرو		
	40	سيدي مبارك البطاش	دوار الحجمارة فخدة أولاد عمرو	1974من طرف جماعة من السكان	
	41	سيدي محمد الضاهر	دوار الحجارة درقاوة	1974 من طرف جماعة من السكان	الشرقاوية
	42	لالة ركراكة	دوار العسيرات فخدة اولاد عمرو		
	43	سيدي سالم	دوار الغزاوزة فخدة لمزاوير	1968من طرف جماعة من السكان	
	44	سيدي فارس	دوار أيت الشيخ فخدة المزاوير	شرفاء أولاد سيدي فارس	
	45	سيدي علي وازان	دوار الريوسة فخدة المزاوير		
	46	سيدي صالح	دوار محيميدات الواد المزاوير		
	47	سيدي مبارك	دوار التريعات المزاوير	1956 من طرف السكان	
	48	سيدي محمد بن عبد الله	دوار الفقراء القنار		
	49	سيدي كروم	دوار أيت خي أيت بريم		
	50	سيدي نصاير	دوار أولاد الحمير فخدة أيت بريم		
	51	سيدي عمارة	دوار أولاد العيساوي فخدة أيت بريم	1970من طرف السكان	
	52	سيدي سعيد بوعثمان	دوار البلالات أيت بريم		
	53	سيدي قاسم	دوار البرابر الغربية	1974من طرف سكان الدوار	
	54	سيدي محمد الموزيوري	دوار الريباينة ايت بريم		
	55	سيدي مصباح	مركز اثنين هشتوكة1981		
	56	سيدي سعيد بوعكاز المدعو يوعى	دوار بوطرحة أيت بريم		
	57	سيد محمد البيض	دوار خنوسة فخدة أيت بيريم		
	58	سيدي مبارك	»		الدرقاوية
	59	سيدي مسعود	دوار أيت حمدة الوجة	1981	

جماعة هشتوكة	60	سيدي محمد الميلود	دوار بن عامر الولجة		
	61	سيدي كحل لعيون	دوار اولاد البالية الغربية	السكان	
	62	سيدي احماد أوموسى	دوار العيايطةالسكان		
	63	سيدي محمد لحسن بوكطاية	دوار أولاد فرج الغربية	بعض العوفيين	الدرقاوية
	64	سيدي الفلاح وسيدي التباع	دوار الشرفاء الغربية	السكان	
	65	سيدي احميدة	دوار سيدي احميدة		
	66	لالة يطو			
	67	لالة عايشة البحرية			
	68	سيدي حمو بوخنيفة	دوار سيدي حمو		
	69	سيدي فارس	دوار سيدي فارس الولجة		
	70	سيدي بونعايم	دوار سيدي بونعايم		
	71	سيدي عبد الرحمان العمري	دوار الزناتية الغربية		
جماعة البئر الجديد	72	سيدي الطبي الركراكي	أولاد داوود الساحل الصوالح	السكان	الدرقاوية
	73	سيدي محمد موسى	دوار المخاطرة الهيالمة		
	74	سيدي مخلوف	مكرز بير الجديد الهيالمة		
	75	سيدي محمد بن معاشوا	دوار المعاشات الصوالح		
	76	سيدي محمد الطاهر	دوار اولاد داوود الساحل		
	77	سيدي المعطي الشرقاوي	»		
	78	سيدي عمر	دوار الزواوي		
	79	سيدي الجيلالي	دوار السلامنة الصوالح		

جماعة البئر الجديد	83	سيدي الحسين الزرهوني	دوار النواة فخدة السراحنة	أصحاب الطريق	
	84	سيدي عبد الكريم	دوار أولاد بوعنان فخدة الشرفاء		الدرقاوية
	85	مولاي عبد الله أمغار	دوار الحفضان بطيوة		
	86	سيدي حعفر	دوار أولاد بوعنان فخدة الشرفاء		
	87	سيدي محمد الشلح	دوار المنادلة فخدة لعبابدة	حوالي 1920	
	88	سيدي الفزاري	دوار الحفضات		
	89	سيدي اسماعيل	دوار بطيوة		
	90	سيدي إبراهيم	دوار الحماسة السراغنة		
	91	مولاي احمد الشريف	دوار أولاد الركراكي فخدة بطيوة	1981	
	92	سيدي يحي الهواري	أولاد ناصر السرغنة		
جماعة اولاد حسين	93	سيدي علي المعاشي	دوار أولاد ناصر السراغنةالدرقاوية		
	94	سيدي محمد بن محمد	دوار أولاد الغالي		
	95	سيدي محمد القاسمي	دوار العوامرة فخدة الهرابزة		
	96	سيدي مبارك	دوارالسرغنة فخدة الهرابزة	افراد القبيلة	
	97	سيدي إبراهيم	دوار العوامرة فخدة لهرابزة		
	98	سيدي إسماعيل مول القبلة	دوار اولاد ج إسماعيل بطيوة		
	99	سيدي محمد الشريف	دوار اولاد عباس بن قاسم	1916تقريبا	
	100	بويا جديدوار القبة لمعاشات			
	101	سيدي بوعزة	دوار أولاد ساعد لهمامدة		
	102	سيدي محمد الركراكي	دوار أولاد إسماعيل اولاد ساعد		
	103	سيدي الغياثي	دوار المعاشات فخدة الشرفاء		
	104	سيدي محمد بن مولاي عبد القادر	دوار دار المعاشات		

جماعة اولاد حسين	105	سيدي عبد المالك	دوار المعاشات فخدة الشرفاء		
	106	سيدي عبد الله التباري	أولاد غانم أولاد رحمونالدرقاوية		
	107	سيدي بن حسين	أولاد الحياني فخدة اولاد إسماعيل		
	108	سيدي مسعود التفالت	دوار الصوالحة فخدة اولاد بوراس		
	109	سيدي بامحمد	دوار دار المعشات		
	110	مولاي يعقوب	دوار الحفضات فخدة بطيوة		
	111	سيدي بالقلبي	دوار المعاشات فخدة الشرفاء	أفراد القبيلة	
	112	سيدي الواسمين	دوار الحرارين السراحنة	1968 مرتجي الغزواني	
	113	سيدي بولقنادل	دوار الدروسة السراحنة	1960	
	114	سيدي مبارك	دوارالجوامعة البلابلة أولاد عيسى		
	115	سيدي محمد الرباطي	دوار العوامرة فخدة أولاد سالم		
	116	سيدي بوزيد	دوار الجعافرة فخدة لعبابدة		
	117	سيدي موسى	دوار اولاد سي حماد اولاد عيسى		
	118	سيدي بوعلام	دوار الخشيلعات الجواولة		
	119	سيدي عبد العزيز	دوارالعربيات فخدة أولاد عيسى		
	120	سيدي بن حميدة	دوار القرية السراحنة	1975	
	121	سيدي عبد الواحد	دوار سي حماد فخدة أولاد عيسى		
	122	سيدي محمد العياشي	دوار البواشتة فخدة الجواولة	1040هـ (القبيلة)	
	123	سيدي محمد بن عبد الله	دوار اولاد يحي فخدة أولاد موسى		
	124	سيدي محمد أوكار	دوار الخرافشة فخدة اولاد موسى		

اولاد عيسى	130	سيدي عامر	دوارالسبييطات الهمامدة		
	131	مولاي الونقة	دوار الخماملة الصفا فخدة اولاد موسى		
	132	سيدي الواسمين	دوار الجامع المعشات		
	133	سيدي احماد	دوار حنصالة فخدة أولاد عياد		
	134	سيدي عبد القادر	دوار الزمامرة فخدة الشرفاء		
	135	سيدي رحال	دوار الرحاحلة فخدة اولاد علياء		
	136	سيدي محمد المعاشي	دوار المعاشات فخدة السليمنات		
	137	سيدي محمد بن داوود	دوار الخربة فخدة أولاد علياء		
	138	الغريبدوار القدادرة فخدة لكنادلة			
	139	سيدي العربي القاسمي	دوار القواسم فخدة السليمنات		
	140	سيدي الحوسين	دوار الحضارة فخدة لحمامنة		
	141	سيدي محمد الصنهاجي	دوار المصاحبة الساحل	1974	
	142	سيدي محمد بن حميدة	دوار الغرباويين أولاد حمو فخدة جوامعة	1102م	
	143	سيدي مبارك	دوار بومهدي فخدة الجوامعة		
	144	سيدي موسى	دوار الكنادلة فخدة الكنادلة		
	145	سيدي محمد بن عبد الجليل	دوار الغرباويين أولاد رحوالجوامعة		
	146	سيدي العربي الرحالي	دوار الغرباويين أولاد رحو الجوامعة	1954	
	147	سيدي محمد	دوار أولاد زينة فخدة اولاد زينة		
	148	الكامل بلفاعي	دوار اولاد الحاج غانم		
	149	سيدي عبد الله بن يوسف	دوار أولاد زينة القبة		
	150	سيدي الراضي	دوار اولاد حميدة فخدة اولا شعير	1970	
	151	سيدي عبد الرحمان	دوار الدريهمات فخدة المعاليم	1970	الدرقاوية
	152	سيدي منصور	دوار اولاد حيمدة فخدة اولاد شعير	1964	

جماعة	155	سيدي محمد مول اللوزة	دوار زاوية سيدي احمد بن مبارك	1964	الدرقاوية
اولاد	156	سيدي مبارك مول لمطالب	أولاد ربيعة فخدة لعزيزات		
غانم	157	سيدي محمد بولقنادل الركراكي	أولاد المجيدات فخدة لعزيزات		
	158	سيدي محمد بن عبد الله	أولاد ربيعة فخدة لعزيزات		
	159	سيدي عبد القادر	لكرارية فخدة العزيزات		
	160	سيدي محمد بن عبد الله	»		
	161	سيدي إبراهيم بن هلال	لعزيزات فخدة لعزيات		
	162	سيدي محمد اخديم	دوار الحفضات فخدة لحماسة		
دائرة	163	سيدي محمد إبراهيم	دوار سيدي محمد إبراهيم	ق 18	الدرقاو ية
الزمامرة	164	سيدي علي إبراهيم	دوار سيدي علي محمد ق 15		.
جماعة	165	سيدي كسيكسو	دوار سيدي كسيكسو لغنادرة احمد المنصور الذهبي		
الزمامرة	166	سيدي بنحمدون	زاوية سيدي بن حمدون سكان الدوار		
	167	سيدي عبد الله بنموسى	زاوية بنحمدون لغنادرة الشرفاء	ق 15	
	168	سيدي بنعمار	دوار الكنيز بني خلف	جماعة من المحسنين	
جماعة	169	سيدي بولنوار	دوار بركاب بني خلف	ق 16	الدرقاوية
سانية	170	سيدي لحسن بن بوعزة	دوار بوعنان الدرابلة بني مداس	ق 18	
بركيك	171	سيدي لحبيب الخلفي	دوار سيدي لحبيب بني خلف	ق 18	
	172	سيدي محمد بن عبد الله	دوار اغريب لحسن السرغيني	ق 16	
	173	سيدي عبد السلام	دوار لعمايرة بني خلف	ق 17	
	174	سيدي معروف	دوار سيدي معروف بن مداس '	ق 18	
	175	سيدى أحمد التادلى«		ق 15	

جماعة الزمامرة	178	سيدي وغران محمد	دوار الحاج إبراهيم	ق15	
	179	سيدي علي بنفاتح	دوار أولاد احمد أولاد بوزيد حمادي بن محمد		
جماعة الغربية	180	سيدي علي بنقاسم	دوار أولاد لمناصرة فخدة أولاد بن يفو		
	181	سيدي محمد بن يحي	دوار لكواين		
	182	سيدي محمد بن يحي	دوار لمناصرة		
	183	سيدي عبد الجليل	دوار الطالوع		
	184	سيدي ربيعة	دوار الدهامجة الساحل		
	185	سيدي عبد الله	زاوية بن يفو		
	186	سيدي علي بن يفو	دوار زاوية بن يفو		
	187	لالة منانة	دوار أولاد بوعشة فخدة البكاكشة		
	188	سيدي بوطالب«			
	189	سيدي سليمان بوغرارة	»		
	190	سيدي لمفضل	دوار أولاد بوعشة فخدة البكاكشة		الدرقاوية
	191	سيدي مبارك مول الكرمة	دوار سيدي مبارك أولاد اسبيطة		
	192	سيدي محمد الأبيض	دوار أزرك فخدة لبكاكشة		
	193	سيدي علي	دوار لهدادجة فخدة البكاكشة		
	194	سيدي بوعنان	دوار أولاد ازبير فخدة اسبيطة		
	195	سيدي موسى	دوار أولاد هلال فخدة الواليدية		
	196	سيدي حميدة مول المشور	دوار الجبيرات فخدة الواليدية		
	197	مولاي اشككان	دوار مولاي اشككان		

جماعة الغربية	198	سيدي بلعباس	دوار القليعة		
	199	سيدي علي بن عبد الله	دوار الدهاهجة فخدة أولاد عويط		
	200	سيدي داود احرير	دوار القصبة فخدة الوليدية		
	201	سيدي عمر البلغي « « « «			
	202	سيدي مسعود	دوار الغرابة فخدة أولاد عروس		
	203	مول عبد السلام الغواس	دوار القصبة		
	204	بنعمران دوار الطيور			
	205	سيدي قاضي حاجة	دوار دار بلكامل		
دائرة سيدي بنور	206	سيدي بومهدي الغوتي	دوار السماعلة فخدة المرجة سكان الدوار		
	207	سيدي اسماعيل بوشربيل	دوار أولاد سيدي سعيد القواسمشرفاء القواسم		
جماعة كريديد	208	بني دغدوغ	دوار الكروية والدريوعات تامدة		
جماعة تامدة	209	سيدي محمد العالم	دوار القبة فخدة الخطاطبة القائد الصديق		
	210	سيدي الكامل	دوار اولاد الشيخ فخدة الشيخ		
	211	محمد بن موسى بن علي	دوار اولاد محمد بن علي	الحاج مبارك سنة 1974	
جماعة العونات	212	سيدي محمد الحيمر بن عبد الله	دوار أولاد محمد بن موسى بني تسريس	بوبكر بن محمد	
	213	سيدي موسى	العبابسة بني تسرس	جماعة من السكان	
	214	سيدي التونسي	الزاوية التونسية	لعبابسة سنة 1970	
	215	سيدي مبارك الغريب	مشيخة الزاوية التونسية	عائلة صاحب الضريح	
	216	الحاج بوعزة بن محمد	المدنين في أولاد يوسف		
	217	سيدي براهيم	دار المكي أولاد يوسف	يسدي عبد الفتاح	
	218	سيدي عبد الرحمان بلعبدية	الحفظان أولاد يوسف	سكان أولاد مسارو	

جماعة العونات	219	رجال العونات أولاد يوسف	لونازرة أولاد يوسف	سكان لونازرة	
	220	سيدي علي بن احمد	المؤذنين أولاد يوسف		
جماعة مطران	221	سيدي لغليمي	دوار الغليمات أولاد فطيس	جماعة من سكان الدوار سنة 1974	
	222	سيدي احمد بلعياشي	أولاد عيسى العوني	جماعة من سكان الدوار سنة 1967	
جماعة خميس لقصبية	223	سيدي احمد بن الصحراوي	الفراكنة أولاد بوسكان		
	224	سيدي علي بن قاسم	القواب اولاد حرات		
جماعة بني هلال	225	سيدي منصور	دوار العسارة فخدة الدوميين		
	226	سيدي محمد الخضر	دوار الشخشاخة فخدة أولاد مومن		
	227	سيدي مبارك	دوار اجغانة فخدة أولاد الدوميين		
	228	سيدي بومحمد صالح	» » »		
	229	للامعيزة	دوار اولاد عبو فخدة أولاد بوي		
	230	سيدي احمد القنطرة	دوار الغزلان أولاد سي بويحي		
	231	سيدي عيسى	دوار أولاد عزوز فخدة الشراردة		
	232	سيدي علي بن بروج	دوار الدوازي فخدة الشراردة		
	233	سيدي محمد الكوط	دوار الشروقة فخدة الجدود		
	234	سيدي الخدير	دوار الحمارسة فخدة الجدود		
	235	سيدي عبد العزيز	دوار اولاد سعيد فخدة الجدود		
	236	سيدي محمد المنصور	دوار السلاهمة فخدة أولاد طويرة		
	237	سيدي إسماعيل القاسمي	دوار الشروعة فخدة أولاد الطويرة		
	238	سيدي محمد الركراكي	دوار لغريس فخدة أولاد الطويرة	بني سنة 1930	
	239	سيدي الزبير	دوار زمران فخدة أولاد الطويرة		

جماعة بني هلال	240	سيدي بلعباس	دوار بلعباس		
	241	زاوية الشخاشخة	دوار الشخاشخة	ق 18	
	242	سيدي بوبكر	دوار أولاد عيسى فخدة الزيانية		
	243	سيدي مبارك	دوار أولاد ناصر فخدة الزيانية		
	244	سيدي عبد المالك	دوار أولاد غزو فخدة الزيانية		
	245	سيدي بومحمد	دوار مزوارة فخدة الزيانية		
	246	سيدي بومحمد	دوار الزياينة فخدة الزياينة		
	247	سيدي مسعود	دوار ل7عبن فخدة الزيانية		
	248	سيدي عيسى	دوار أولاد ناصر فخدة الزياينة		
	249	سيدي منصور	دوار مولاي الصديق فخدة بني		
	250	سيدي يعقوب	دوار أولاد زعيمة فخدة بني عامر		
	251	سيدي احمد بن علي	دوار أولاد الغازي فخدة بني عامر		
	252	سيدي عبد العزيز	دوار أولاد احميدة فخدة بني عامر		
المركز المستقل لسيدي بنور	253	سيدي بنور عبد الله واكريس	المركز	سيدي محمد بن عبد الله	
جماعة امطل	254	بن فطومة	بني وري أولاد غاروول	سكان القبيلة	
	255	سيدي عبد الله مول لعلام	دوار لعويسات القنادرة	سكان القبيلة	
	256	سيدي محمد بن لمليح	دوار فطناسة		
	257	سيدي علال	دوار أولاد علال فطناسة		
	258	سيدي زيان	دوار الحاج الهاشمي فطناسة		
	259	سيدي محمد بلحاج	دوار أولاد سيدي رحال		
	260	سيدي رحال	دوار سيدي رحال فطناسة	سكان الدوار	

جماعة امطل	261	السواني ادغدوغ	الرشاشكة البراكة بني دغدوغ		
	262	سيدي مبارك الكوري	دوار الكوارة البراكة	سكان الدوار	
	263	سيدي محمد الصنهاجي	الزقاقرة البراكة فرحان الحاج محمد		
	264	سيدي عيسى	دوار الزبيرات البراكة	سكان الدوار سنة 1880تقريبا	
	265	محمد بن رحال	بين وري		
جماعة بوحمام	266	سيدي الحاج بن علي	دوار الزقاقرة البراكة	الراشدي عبد الكبير	
	267	سيدي علال	دوار العقلة أولاد مسلم	بن محمد سنة 197	
	268	سيدي محمد بن حمد	أولاد مسلم	سكان الدوار	
	269	سيدي بوساكن	دوار القرية أولاد مسلم	سكان الدوار	
	270	سيدي العدراوي	أولاد الحاج مبارك القنادرة	سكان الدوار 1700م	
	271	سيدي لحسن	دوار الحمامرة أولاد الطالب	سكان الدوار	
	272	سيدي لحسن	دوار اولاد سي بوطيب القواسم		
	273	سيدي سعيد محمد	القواسم		
	274	سيدي محمد العوافي	دوار الفيض اولاد مسلم	سكان الدوار	
	275	محمد المسناوي	مسناوة أولاد احمد		
	276	سيدي محمد النائم	دوار الحلالف اولاد رحال		
	277	سيدي أفلاح	دوار العراية اولاد مسلم	سكان الدوار	
	278	سيدي حرمة الله	دوار القرية اولاد مسلم		
	279	سيدي بولة	دوار الكرابزة أولاد احمد		
	280	سيدي مسعود	دوار ولاد منصور البراكة	سكان الدوار	
	281	سيدي الطاهر	الشلوحة البراكة	»	
أولاد افرج	282	سيدي محمد الضاهر	الخريطات	ق 18	
	283	سيدي مسعود بن احسين	دوار القبة	شرفاء اولاد حسين	

جماعة سيدي إسماعيل	284	لالة الصالحة	دوار الدرارسة أولاد ثرية		
	285	سيدي بوحدو	الهيامنة اولاد ربيعة		
	286	سيدي بوعلام	دوار القبة		
	287	لالة صفية	أولاد سيدي أولاد ربيعة	سيدي سعيد بن معاشو	
	288	سيدي عبد الله بن كامل	سيدي عبد الله بن كامل		
	289	سيدي عبد الله مول العلام	الورادة أولاد زليم		
	290	سيدي محمد بن احمد	الكريرات اولاد زليم		
جماعة سبت سايس	291	سيدي مسعود	دوار الميسات		
	292	مولاي بوعثمان	زاوية سايس		
	293	مولاي عبد السلام	زاوية سايس		
	294	مولاي إدريس	»		
	295	مولاي إسماعيل	»		
	296	سيدي الجزولي	أولاد بن ساسي القبة القصيبات	شرفاء بني ساسي	
	297	سيدي عبد الله بن مسعود	سيدي عبد الله بن مسعود		
	298	سيدي عبد الرحمان	الحدادية الزراولة		
	299	سيدي محمد بن الطبي	سيدي محمد الطبي الزراولة		
أولاد فرج	300	سيدي بوبراهيم	اولاد انعام		
	301	سيدي بلعباس	الشفالحة		
	302	سيدي بوفرفوس	أولاد علي بوفرفوس		
جماعة أولاد حمدان	303	سيدي محمد المفضل	أولاد بوعيطة		
	304	سيدي الزموري	الزكاكرة		
	305	سيدي بومزران	الخرازة		

جماعة أولاد حمدان	307	سيدي مبارك بوزرابي	أولاد السالمي		
	308	سيدي علال الكوشي	السلاهمة		
	309	سيدي بوحدو	السفارات		
	310	سيدي المنيار	الجدوعة		
	311	سيدي قاضي حاجة الرخصة			
	312	سيدي محمد بونكاب	أولاد الخدير		
	313	سيدي بوعلي النايم	أولاد الخدير		
	314	سيدي عبد القادر	المحارزة		
	315	سيدي بوبكر	بني سليم		
	316	سيدي عيسى	العيايدة		
	317	سيدي محمد الصنهاجي	أولاد الخدير		
	318	سيدي عيسى	الشبابنات		
	319	البوهالة	أولاد سي حمدون		
	320	سيدي احمد المختر	الزكاكرة		
	321	سيدي مبارك	الجعيدات		
	322	سيدي بوبكر	الزكارة		
	323	سيدي الحاج	الزكارة		
	324	سيدي سعيد	الحويفات		
	325	سيدي احمدان المدن	البريكات		
	326	سيدي مبارك	شرقاوة		
	327	مولاي الجلالي	الضراويين		
	328	أولاد سيدي موسى بن علي	ميساوة		
	329	سيدي الحاج بن اسماعيل	الظاهرات		

جماعة أولاد حمدان	330	سيدي زيتون	العويبات		
	331	سيدي سعيد	العثمانة		
	332	سيدي محمد بن إبراهيم	البعيجات		
	333	سيدي بوعلي	البعيجات		
	334	سيدي احمد المكرسح	الدشيرة		
	335	سيدي عمارة	القصبة		
جماعة متوح	336	سيدي علي بن عمارة	أولاد بوحمارة		
	337	سيدي علي بناصر	قصبة بولعوان		
	338	سيدي المنصر	قصبة بولعوان		
	339	سيدي محمد	أولاد سي عمارة		
	340	سيدي مسعود	بوحيد		
	341	سيدي احسين	دوار الحرش		
	342	سيدي البطاش	الغناترة		
	343	سيدي مبارك	لمساعدة		
	344	سيدي محمد بن الحسن	العرارسة		
	345	سيدي عبد الكريم	لكوارة		
	346	سيدي علي بن حميدة	الكرد		
	347	سيدي علي بن عامر	الكرد		
	348	سيدي مسعود بوشاكور	العبابسة		
	349	سيدي محمد بلمعطي	أولاد الحاج العربي		

جماعة أولاد افرج	350	سيدي موسى	موساوة		
	351	سيدي محمد الفجل	أولاد حجاج		
	352	سيدي عياد	البياضرة		
	353	سيدي احمد الشريف	أولاد عجيل		
	354	مولاي الركراكي	الغوالمة		
	355	سيدي محمد الصنهاجي	صنهاجة		
	356	سيدي علي بن يوسف	أولاد سي حسين		
	357	سيدي المكي الشرقاوي	أولاد سي حسين		
	358	سيدس محمد بورجيل	الرجيلات		
	359	مولاي إدريس	الحميدات		
	360	سي أحمد بن سالم	الحميدات		

البيبليوغرافيا

المراجع بالعربية

أيكلمان (ديل) : الإسلام في المغرب ، ترجمة محمد أعفيف ، دار توبقال للنشر ، الجزء الأول ، 1989 .

أيكلمان (ديل) : الإسلام في المغرب ، ترجمة محمد أعفيف ، دار توبقال للنشر ، الجزء الثاني ، 1991 .

أقفلي (حماني) : التراتبات والحركية الاجتماعية (في منطقة ولماس) ، رسالة لنيل د .د .ع في علم الاجتماع ، 1984 ، خزانة كلية الآداب بالرباط .

باسكون (بول) : "الأساطير والمعتقدات بالمغرب" ، ترجمة مصطفى المسناوي ، مجلة بيت الحكمة ، العدد الثالث ، السنة الأولى ، أكتوبر 1986 .

بوشرب (أحمد) : دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي و أزمور ، دار الثقافة . الدار البيضاء . 1984 .

بورديو (بيير) و ج (فاكونت) : أسئلة علم الاجتماع ، في علم الاجتماع الانعكاسي ، ترجمة عبد الجليل الكور ، إشراف ومراجعة محمد بو دودو ، دار توبقال للنشر ، 1997 .

بورقية (رحمة) : "رحلة التصوف ، سيدي أحمد البدوي من فاس إلى طنطا" . التواصل الصوفي بين مصر والغرب . تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني ، منشورات كلية الآداب بالمحمدية ، سلسلة الندوات رقم 9 ، 2000 .

برتران (مشال) : وضعية الدين عند ماركس وإنجلز ، ترجمة صلاح كامل ، الفارابي ، 1990 .

بلعسري (أحمد) : التحديث الفلاحي ونمو المراكز الحضرية ،مثال الدائرة السقوية بدكالة ، رسالة لنيل د .د .ع في الجغرافية ، 1986 ،خزانة كلية الآداب الرباط .

الهراس (المختار) : تطور الهياكل القبلية شمال المغرب ، أنجزة كنموذج ، رسالة لنيل د .د .ع في علم الاجتماع ، 1984 ، خزانة كلية الآداب الرباط .

الهراس (المختار) وبنسعيد (إدريس) : الخصوبة والثقافة ، دراسة للسلوك الانجابي بالمغرب ، دار الطليعة ، بيروت ، 1996 .

الطوزي (محمد) : الملكية والإسلام السياسي في المغرب ، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي ، نشر الفنك ، 2001 .

حمودي (عبد الله) : الشيخ والمريد ، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية ، ترجمة عبد المجيد جحفة ، دار توبقال للنشر 1999 .

حمودي (عبد الله) : « في جدلية بناء أنثروبولوجيا الإسلام » ، ترجمة الصفي حمادي ، مقدمات ، العدد 19 الدار البيضاء 2000 .

مندیب (عبد الغني) :« التقاليد الدينية المحلية بين الشفوي والمكتوب : تأملات في سيرة أحد المتصوفة الشعبيين بوسط المغرب ، التواصل الصوفي بين مصر والمغرب ، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني ، منشورات كلية الآداب بالمحمدية ، سلسلة الندوات رقم 9 ، 2000 .

منديب (عبد الغني) : الأضرحة بالمجتمع القروي المغربي :آليات الوجود و الاستمرار . التحولات الاجتماعية والثقافية بالبوادي المغربية ، تنسيق المختار الهراس وإدريس بنسعيد . منشورات كلية الآداب بالرباط سلسلة : ندوات ومناظرات رقم102 . 2002 .

منديب (عبد الغني) : « الدين والديموغرافية . حول دورالمعتقدات الدينية في تشكيل المسلكيات الإنجابية للقروين المغاربة : نموذج منطقة دكالة» .السياسات العائلية بمجتمعات البحر الأبيض المتوسط . تنسيق المختار الهراس . منشورات كلية الآداب بالرباط سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 104 . 2004 .

المرنيسي (فاطمة) والبلغثي (مليكة) : « العائلة القروية المغربية ، مواقف من التقليد والحداثة» ، مجلة الثقافة الجديدة ، عدد 23 . 1982 .

سكوت (جيمس) : المقاومة بالحلية ، كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم ، ترجمة إبراهيم العريس ومخائيل خوري ، دار الساقي ، 1995 .

فرويد (سجموند) : مستقبل وهم ، ترجمة جورج طرابشي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1979 .

فرويد (سجموند) : موسى والتوحيد ، ترجمة جورج طرابشي ، دار الطليعة ، بيروت الطبعة الرابعة 1982 .

التوفيق (أحمد) : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إيلونتان 1850 - 1912) ، منشورات كلية الآداب بالرباط ، أطروحات ورسائل ، الطبعة الثانية 1983 .

المراجع بالفرنسية والإنجليزية

Alleau (R) et Bastide (R) : *"Magie"*. In Encyclopédia Universalis, Corpus 11 Paris, 1985.

Aron (R) : *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard 1967.

Ahlberg (N) : *"Methodological choice and the study of sensitive issues"*. In Approaching Religion, part II . Edited by Tore ahlback, Abo akademi university printing press. Turku, Finland 1999.

Asad (T) : *"Anthropological conceptions of religion.* Reflections on Geertz". Man 18 , 2 June 1983.

Aubin (E) : *Le Maroc d'aujourd'hui.* A. Colin. Paris, 1904.

Balandier (G) : *"sociétés traditionnelles"* . In sociétés : de l'animal à l'homme, sous la direction de Philipe Brenot. L'harmathan. Paris 1980.

Banfield (E) : *the moral basis of a backward society*, New York: free press 1967.

Basset (H) : *Le culte des grottes au Maroc.* Alger. Ancienne maison Bastide Jourdan. Jules Carbonnel 1920.

Bastide (R) : *Eléments de la sociologie religieuse*, Armand Colin, 1935.

Bastide (R) : *Les religions africaines au Brésil*, PUF, 1960.

Battaille (G) : *Théorie de la religion*. Gallimard. 1973.

Bel (A) : *La religion musulmane en Bérberie.* Paris librairie orientale. Paul Geuthner 1938.

Blemont (N) : *«Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales»*. In la fonction symbolique. Essais d'anthropologie réunis par M. Izard et P. Smith, Gallimard, 1979.

Berdouzi (M) : *Problèmes d'interprétation et fondements conceptuels des approches anglo-américaines concernant le Maroc*, Etude d'un corpus de travaux d'anthropologie et de science politique . Thèse de Doctorat d'état en droit public 1987. Rabat, faculté des sciences juridiques économiques et sociales.

Berque (J) : *Contribution à l'étude des contrats Nord-africains* (les pastoraux de Beni Meskine). Alger. 1936.

Berque (J) : *structures sociales du Haut Atlas*. PUF. Paris. 1955

Berque (J) : *Dépossession du Monde*. Seuil. Paris 1964.

Bernard (PH) : *Protestantisme et capitalisme*, la contre post weberienne, A. Colin, 1970

Bellaire (Michaux) : *L'Islam Marocain*. Revue du monde Musulman n° VII.

Bouasla (Et-Tibari) : *«Tendances actuelles de l'anthropologie anglo-saxonne: cas du Maroc»*, In la sociologie marocaine contemporaine, bilan et perspectives. 1988. Rabat. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, série colloques et séminaires n°11

Boudon (B) et . Bouricaud (F) : *Dictionnaire critique de la sociologie.* Paris, PUF, 1982

Bouhdiba (A) : *Sexualité en Islam.* PUF. 1975

Bourdieu (P) : *«Genèse et structure du champ religieux»* . Revue française de sociologie. XII. 1971.

Bourdieu (P) : *Le sens pratique.* Minuit, Paris, 1980.

Bourdieu (P) : *Questions de sociologie*, Minuit, 1984.

Bourdieu (P) : *«Sociologues de la croyance et croyances des sociologues»*, In Arch. Ss. Soc des rel 63/1 (janvier-mars 1987)

Bourqia (Rahma) : *«Les mécanismes d'articulation»*, In le Maghreb: approches des mécanismes d'articulation, édité par R. Bourqia et N.Hopkins. AL KALAM. 1991.

Bourqia (Rahma) : *«Rituel, symbole et alea dans la société rurale marocaine. Repenser Westermarck»*, In Westermarck et la société marocaine. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, série colloques et, séminaires n° 27.

Bousquet (GH) : *L'éthique sexuelle de l'Islam.* Desclea de Brower. 1990.

Benoît (F) : *«Survivances des Civilisations méditerranéennes chez les berbères».* Revue anthropologique. Paris 1930, N°:79.

Brunot (louis) : *«Cultes naturistes de Sefrou».* Archives Berbères, Vol III, 1918, Paris.

Caillois (R) : *L'homme et le sacré*, Idées, Gallimard, 1950 .

Cazneuve (Jean) : *«Rites»* In Encyclopédia Universalis 1988 V 15.

Cazneuve (Jean) : *les rites et la condition humaine*, PUF, 1958, 1977.

Charney (G P) : *La sociologie de l'Islam.* Ed, Sindibad, Paris, 1977.

Chantéraux (G.L) : *Kabylie, côté femmes. La vie féminine à Ait Hicham* (1937-1939). Ed. SUD.1992.

Chebel (Malek) : *L'imaginaire arabo – musulman.* PUF. 1993.

Chebel (Malek) : *Histoire de la circoncision, des origines à nos jours.* Ed, EDDIF . 2ème édition, Casablanca, 1997.

Colonna (Fanny) : *La répétition les Tolba dans une commune rurale de l'Aurès.* Annuaire de l'Afrique du Nord. Ed du CNRS 1979.

Colonna (Fanny) : *«Saints furieux et Saints studieux ou, dans l'Aurès, comment la religion vient aux tribus».* Annales ESC n°3 et 4. Mai – Août 1980.

Colonna (Fanny) : *«Ce que les paysans disent de leurs ruines. Aurès, les années soixante dix»* , BESM N°: 159, 160, 161 (Hommage à Paul Pascon).

Colonna (Fanny) : *Savants paysans. Eléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale.* Office des publications universitaires. Alger 1987.

Colonna (Fanny) : *Les Versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans L'Algérie contemporaine.* Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. 1995.

Colonna (Fanny) : *«Du désastre comme déclenchement de mémoires»*, Prologues. Histoire et Anthropologie du Maghreb . No : 19, 2000.

Combs-Schilling (M.E.) : *Sacred performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice.* Columbia University Press. New York, 1989.

Crapanzano (Vincent) : *The Hamadsha : A study in Moroccan Ethnopsychiatry.* University of California Press. 1973.

Dermenghem (Emile) : *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin.* Gallimard. Paris 1954.

Détienne (Marcel) : *«Repenser La Mythologie»*, In la fonction symbolique. Essais d'Anthropologie réunis par M. Izard et P.Smith. Gallimard. 1979.

Douglas (Mary) : *De la souillure* , Maspero. 1981

Doutté (Edmond) : *«Notes sur l'islam Maghrébin, les Marabouts»* . Extrait de l'histoire des religions. Tome XI et XII. Ernest Leroux. Editeur-Paris 1900.

Doutté (Edmond) : *Merrakech. Comité du Maroc.* Paris 1905.

Doutté (Edmond) : *Magie et Religion en Afrique du Nord.* Maisonneuve. P. Geuthner. S.A. Paris 1984 (publié la première fois en 1909).

Doutté (Edmond) : *En tribu.* Paul Geuthner éditeur, Paris 1914.

Drague (Georges) : *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et-Zaouïas. J*, Peyron et Cie, éditeurs ; Paris. 1951

Durkheim (Emile) : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (le système totémique en Australie), 7ème édition. PUF. Paris 1985.

Eickelman (Dale F.) : *The Middle East, An anthropological approach ; Englewood cliffs.* Nj. Prentice Hall. Ine 1989.

Eickelman (Dale F.) : *"The Study of Islam in local contexts"* In contributions to Asian Studies, vol XVII (1982) 1-16.

Eliade (M) : *Traité d'histoire des religions.* Payot, Paris 1970.

Eliade (M) : *Images et Symboles.* Gallimard 1957.

Eliade (M) : *Mythes, Rêves et Mystères.* Gallimard 1957.

Eliade (M) : *Le sacré et le profane.* Gallimard 1965.

Eliade (M) : *Initiation, Rites, Sociétés secrètes.* Gallimard, 1959.

Enloe (Cynthia) : *"Religion and Ethnicity"*, in Ethnicity, edited by John Hutchinson and Anthony D. Smith, Oxford. New-York. Oxford University Press, 1996.

Ferro (Marc) : *«Homo lslamicus, Homo Sovieticus»*, Annales ESC no 3 et 4, Mai - Août 1980.

Gellner (E) : *Les traits distinctifs de I'état musulman*, Revue Internationale des sciences sociales. Vol 32, 1980.

Gellner (E) : *Comment devenir marabout*, BESM , N : 128/129. Rabat 1969.

Gellner (E) : *«Pouvoir politique et fonction religieuse dans I'Islam marocain»* A.E.S.C. Mai - Juin . 1970.

Girard (R) : *La violence et le sacré*, Grasset . Paris, 1972. p : 144.

Geertz (Clifford) : *"Religion as a cultural system"* in Anthropological approaches to the study of religion, edited by Michael Banton. Tavistock publications 1966.

Geertz (Clifford) : *"Religion : Anthropological study"*. In international Encyclopedia of the social sciences. 1968. vol 10.

Geertz (Clifford) : *Islam observed. Religious developement in Morocco and Indonesia.* University of Chicago Press. 1971.

Geertz (Clifford) : *"In search of North Africa"*. New York. Review of books; April 22. 1971.

Geertz (Clifford) : *Local Knowledge. Further essays in interpretive Anthropology*, Basic Books, Inc, Publishers , New - York, 1983.

Geertz (Clifford) : *(Introduction). In observer L'islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*, traduit de l'anglais par Jean Baptiste Grasset, Paris , la découverte 1992 .

Gennep (Arnold Van) : *Les Rites de Passage.* Noury. 1909.

Gronblom (Gunnar) : *Dimensions of Religiosity. The operationalization and measurement of religiosity with special regard to the problem of dimensionality.* Abo Akademi. Turku Finlande 1984.

Halibi (Omar) et Régla (P) : *Les lois secrètes de L'amour en Islam.* Balland, 1992.

Hammoudi (A) : *La Victime et ses Masques, Essai sur le Sacrifice et la Mascarade au Maghreb.* Seuil. 1988.

Haut – Commissariat au Plan : Recensement Général de la population et de l'habitat de septembre 2004 .

Handler(R) : *"An interview with Clifford Geertz"*. Anthropology, vol 32 no 5, 1991.

Herber(J) : *«La main de Fatma»* . Hespéris **VII. 1927**, *Rabat.*

Herber(J) *: «Peintures* Corporelles au Maroc» Hesp**éris IX . 1927**, *Rabat.*

Herber(J) *: «Tatouages marocains,* tatouages et religion» Revue d'histoire des **religions**, *N 1583.*

Herber(J) *: «Tatoua*ges du pubis au Maroc» Revue d'ethnog**raphie. Pari***s. 1992* .

Herber(J) *: Un Karkou*r sur pierres Romaines "Héspéris Vo**l. VIII, Rab***at. 1927.*

Hertz (R) *: Sociologie* religieuse et fol**klore . PUF , p :** *92.*

Hoge (Dean. R) *: "A validated intrinsic relig*ious motivation scale". Journal for the scientific study of Religion, **11. 369-3**76 *(1972).*

Ihanus (J) *: «The socio-psychological th*inking of Westermarck» . In Westermarck et la société marocaine. Publications de la faculté des lettres et des sciences huma**ines . Rabat , 1993 .**

Jakobson (Kate Ostergard) : *«Ramadan in Morocco. An analysis of the interaction of formal* and local traditions.» In Comparative Religion. Studies presented by scholars in Denmark. Finland, Norway and Sweden), Temenos **32 , 113-135 (1996).**

Julien (Charles-André) *: Préface. In le commandeur des croyants. La monarchie* marocaine et son élite. Traduit par Catheri**ne Aubin. PUF.** 1975.

King (Morton B.) *"Measuring the religious variable : Ni*ne proposed dimensions". Journal for the scientific study of Religio**n 69, 173-190 (1967).**

King (Morton B.) and *Hunt (Richard A). : "Measuring the religious varia*ble: Amended findings". Journal for the scientific study of Religio**n, 8, 321-323 (1969***).*

King (Morton B.) *: "Measuring religious dimensions. Studies of cong*regational involvement, Southern Methodist University studies in social sciences NI **1, Dallas Texas 197**2.

King(Morton B.) *: "Measuring religious v*ariable – Replication". Journal for the scientific study of Religion, **11, 240-251 (197**2*).*

King (Morton B.) *: "Measuring religious variable :* National replication". Journal for the scientific study of Reli**gion. 14,13-22 .19**75.

Lahitnen (Tommy) *: «Edward Westermarck's personal de*velopment and ideology» In E. Westermarck et la société marocaine, Publications de la faculté des lettres et des sciences **humaines, Rabat,1993.**

Laoust Chanteraux (Germaine) *: Kabylie, Côté Femmes : La vie* féminine à Ait Hicham. (1937-**1939), EDISUD. 1**990.

Laoust (Emile) *: Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographi*e. Dialectes du Maroc. Paris. Augustin Challamel Editeur 1920.

Laoust (E) : *"Noms et Cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de L'Anti - Atlas"* Hespéris , vol 1 . Rabat , 1921.
Larson (Anne Katherine) : *"The impact of the Islamic Resurgence on the belief system of rural Malays".* Temenous,32,137-154,1996.
Le Breton (David) : *Anthropologie du corps et modernité,* PUF . 2 éd . Paris, P: 198
Lévi strauss (Claude) : *La pensée sauvage.* Plon. Paris 1962.
Lévi Strauss (Claude) : *Le totémisme aujourd'hui.* Paris 1974.
Lévi Strauss (Claude) : *Anthropologie structurale.* Paris. Plon 1973.
Lévi Strauss (Claude) : *Tristes Tropiques* , Plon , Paris 1955.
Lévi Strauss (Claude) : *L'origine des manières de table,* Plon, Paris 1968.
Malinowski (B) : *A diary in the strict sense of the term,* New York. Harcourt, Brace & world (1967).
Mannheim (Karl) : *Essays on the sociology of knowledge.* Rutledge and kegan Paul. London. 1952.
Marcus (G) et Fisher (Michael M.J) : *Anthropology as cultural critique : An experimental moment in the human sciences.* The university of Chicago Press, Chicago and London, 1986.
Mauss (M). : *"La prière" in Mauss. Œuvres I. les fonctions sociales du sacré.* éd Minuit 1968, p : 41.
Mauss (M). : *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré.*
Mauss(M). : *Manuels d'ethnographie, petite bibliothèque* Payot.1971.
Mauss(M) : *Sociologie et Anthropologie* . PUF. 1966 .
Mathieu (J) et Maneville (R) : *Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca* , Pub de IHEM , 1952 Paris.
Melasuo (Tumo) : *«L'image du Maroc à travers les écrits d'Edward Westermarck».* In Westermarck et la société marocaine- Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Série colloques et séminaires no 27.
Metraux (Rhoder) : *«Malinowski Bronislaw».* In International Encyclopaedia of the social sciences. David.L sills editor. 1968. vol. 9 and 10.
Montet (Edouard) : *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc.* Librairie Georg & Cie. Genève. 1909.
Moundib (Abdelrhani) : *«How to study religion in the Muslim world. Reflections on a fieldwork experience in the middle of Morocco»,* In Approaching Religion, part II, Edited by Tore Ahlback, Abo Akademi University Press, Turku. Finland, 1999.
Munson Jr (Henry) : *«Geertz on Religion : the theory and practice»* . Religion 1986. 16. Academic Press. London.

Negin (Garry A.) : *"the challenge of Making sense of the world"* In Teaching Thinking and Literacy. University press of America. Lanham. New York. London, 1990.

Paul Pascon : *Le Haouz de Marrakech* . CURS, Rabat . 1983.

Paul Pascon : *La maison d'Iligh et l'histoire du Tazrwalt.* avec la collaboration de A. Arif, D. Schrgeter, M. Tozy, et Van Waste,. SMER, 1984.

Pascon (Paul) et Bouderbala (Najib) : *«Le droit et fait dans la société composite».* Etudes rurales , Ed SMER . 1980.

Perinbanayagam (R.S.) : *Signifying Acts. Structure and Meaning in Every day life.* Southern Illinois University Press. Carbondale and Edwards ville. 1985.

Pysiainen (Ilkka) : *Belief and Beyond, Religion.* Svetenskapliga skrifter no 33. Turku. Finland . 1996 .

Rachik (Hassan) : *Sacré et Sacrifice dans le Haut Atlas Marocain.* Afrique Orient. 1990.

Rachik (Hassan) : *«L'autre Sacrifice. Etude sur la division sexuelle des rôles rituels dans une tribu du Haut – Atlas»* In le Maghreb approches des mécanismes d'articulation . Edité par R. Bourquia et N. Hopkins. AL Kalam. Casa 1991.

Recapturing Anthropology. Working in the present. Edited by Richard G. Fox, School of American Research Press. Santa Fe. New- Mexico . 1991.

Reysso (Fenneke) : *Des Moussems du Maroc, une Approche Anthropologique des fêtes patronales.* Enschede : Sneldruk. 1988.

Reysso (Fenneke) : *Pélerinage au Maroc,* Editions de la maison des sciences sociales. Paris 1991.

Sadergard (J. Peter) : *The semiosis of prayer and the creation of plausible fictional worlds.* In Approaching Religion part II . Abo Akademi University Printing Press. Turku 1999.

Salmon (Georges) : *«Notes sur les superstitions populaires dans la région de Tanger»* Archives Marocains . 1904.

Shankman (Paul) : *"The thick and the thin. On the interpretive theoretical program of Clliford Geertz"* Current Anthropology 25:3.1984.

Shilling (Comb) : Sacred performances. Islam, Sexuality and Sacrifice. New York. Columbia University Press. 1989.

Shutz (Alfred) : *The phenomenology of the social world.* Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Northwestern University Press. Evanston 1967.

Sige (James) : *The rope of God.* University of California Press. Los Angeles. 1969.

Sorkin (Pitrim) : *Social and cultural dynamics.* American Book. Vol.I . New-York. 1937.

Tapper (Richard and Nancy) : *"The birth of the Prophet : Ritual and Gender in Turkish Islam"*, Man (NS), 22 1 (March 1987).

The problem of Ritual, Edited by Tore Ahlback, Abo, Finland 1993.

Tozy (Mohamed) : In Paul Pascon : *La maison d'lligh et l'histoire sociale du Tazrwalt. avec la collaboration de A. Arif*, D. Schrocter, M. Tozy, et Van Waste,. SMER, 1984.

Turner (V. W) : *«La classification des couleurs dans le rituel Ndaombu»* In R.E Bradury et al. Essais d'anthropologie religieuse . Gallimard , 1972.

Van Gennep (A) : *Les rites de passage*, Noury 1909.

Vatin (Jean Claude) : *"Religion et Politique au Maghreb, Le renversement des perspectives dans l'étude de L'Islam"* In Gellner et Vatin, Ed. Islam et Politique au Maghreb, CNRS. Paris, 1980 , P : 24.

Voinot (L) : *«Pélerinages Judéo musulmans du Maroc»* Larose, 1948.

Weber (Max) : *Ancient Judaism* . Glencoe : Free press. 1952 .

Weber (Max) : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* . Plon , 1964.

Weber (Max) : *Economie et société* . Plon , 1971 . Tome 1 et 11.

Westermarck (E) : *The Belief in spirits in Morocco.* Abo Akademi. Abo Helsingfors. 1920.

Westermarck (E) : *Ritual and Belief in Morocco. Tome 1.* New York-University Books- 1968.

Westermarck (E) : *Les survivances païennes dans la civilisation mahométane.* Payot, Paris, 1935.

Westermarck (E) : *Memories of my life*, translated form the Swedish by Anna Barwell- London. George Allan & Unwin Museum Street. 1929.

الفهرس

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الدين والمجتمع

يعيش المجتمع المغربي ، بحكم التحولات السريعة التي مست بنياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية خلال العقود الأربع الأخيرة ، في زمن تتنازع فيه أنماط الفهم والقراءة والتأويل للإسلام . حيث إن النمط العام للتدين الذي يمفصل معظم الفئات الاجتماعية العريضة بهذا المجتمع ، أصبح اليوم محط اعتراض ونفور من لدن الحركات الإسلاموية بمختلف مشاربها وتفرعاتها التي تراه خاطئا ومنافيا لجوهر العقيدة ومجانبا للإسلام الصحيح .

يبحث هذا الكتاب في موضوع التدين ، بمعنى الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية ، بهذا المجتمع بما يتيح إمكانية دراسة الأبعاد التطبيقية للمعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها دون الخوض بالضرورة في أسسها التيولوجية . ونقصد بذلك بالأساس محاولة فهم وتحليل آليات الوجود والاستمرار والتغير والمنطق الداخلي ، وتحديد العلاقات والروابط مع التنظيم الاجتماعي والحس المشترك القائمين .

المؤلِّف : د . عبد الغني منديب

- دكتور في علم الاجتماع
- أستاذ علم الاجتماع والأنثربولوجيا بجامعة محمد الخامس . الرباط
- صدرت له العديد من الأبحاث في المجلات العلمية المتخصصة بالمغرب وخارجه .

manière de voir.n° 66.p : 19.

ISBN 9981-25-421-5